

ÉTUDE DES DOCUMENTS NOUVEAUX

FOURNIS SUR

LES OPHITES

PAR LES

PHILOSOPHOUMENA

PAR

PHILIPPE BERGER

Lauréat de la faculté de Théologie de Strasbourg, Membre de la Société de linguistique
et de la Société Asiatique de Paris.

NANCY

IMPRIMERIE BERGER-LEVRAULT ET Cie

RUE JEAN-LAMOUR, 11

1873

A MON MAITRE,

M. C. SCHMIDT,

PROFESSEUR A L'ANCIENNE FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG.

PRÉFACE

Lorsque les *Philosophoumena* furent publiés pour la première fois par M. Miller en 1851, ils donnèrent une nouvelle impulsion à l'étude du gnosticisme. Ils contenaient, en effet, tant sur ses origines que sur quelques-unes des principales sectes gnostiques, les renseignements les plus précieux ; mais, en outre, ils étaient pleins d'indications nouvelles sur l'état de l'Église à la fin du second siècle et sur la mythologie. Ils devinrent donc l'objet de tout un travail scientifique auquel se sont attachés les noms de MM. Baur, Volkmar, Uhlhorn, Bunsen, Lipsius, de Pressensé, Renan, A. Maury, et qui s'est traduit soit par des ouvrages entiers, soit par les articles fort souvent capitaux qui n'ont cessé depuis de remplir les revues scientifiques. Et pourtant il reste encore beaucoup à dire et même à découvrir.

Nous nous proposons d'étudier ici ce que les *Philosophoumena* nous apprennent sur les Ophites. La première idée de ce travail nous a été fournie par le sujet que la Faculté de Strasbourg avait mis au concours pour le prix Schmutz, en 1872. Nous avons repris la première partie du Mémoire que nous avions écrit à cette occasion et nous l'avons travaillée à nouveau.

Il nous a semblé que les Ophites méritaient une étude spéciale ; en effet, ils nous initient d'une façon merveilleuse à la formation du gnosticisme, qui est comme le moule dans lequel sont venues se couler toutes les héré-

sies durant les deux premiers siècles du christianisme. Mais il s'y rattache encore un autre intérêt. Les doctrines des Ophites sont intimement liées aux conceptions religieuses de l'Orient et viennent en plus d'un point jeter une lumière nouvelle sur cette page de l'histoire des religions qui a acquis une si grande importance depuis les dernières découvertes de la science contemporaine.

Nous aurions pu donner plus d'intérêt à cette étude en cherchant à reconstituer, à l'aide non-seulement des *Philosophoumena* mais de toutes les autres sources dont nous disposons, l'histoire de cette grande branche du gnosticisme. Toutefois, il nous a semblé qu'un travail de ce genre n'était pas possible si l'on n'était auparavant parfaitement édifié sur la valeur et la portée des données de saint Hippolyte. Nous avons donc préféré nous borner à faire une étude critique des documents nouveaux contenus dans les *Philosophoumena*. Nos conclusions, si elles étaient adoptées, pourraient servir de base à des travaux d'un intérêt plus général.

Nous aurions été heureux de soutenir cette thèse devant nos anciens maîtres de Strasbourg. Puisque cela ne nous est pas possible, qu'ils reçoivent au moins ici l'expression de notre profonde gratitude. Nous l'exprimons également à tous ceux qui ont bien voulu depuis, soit par leurs leçons, soit par leurs conseils, nous diriger dans nos études, ainsi qu'au savant éminent à qui nous devons de pouvoir pénétrer plus avant dans l'intelligence de ce phénomène si étrange et si complexe que l'on est convenu d'embrasser sous le nom de Gnosticisme.

PREMIÈRE PARTIE

LES OPHITES AVANT LES PHILOSOPHOUMENA

LEUR NOM

Le livre V des *Philosophoumena* contient la réfutation des doctrines de plusieurs sectes gnostiques, celles des Naasséniens, des Pérates, des Séthiens et d'un certain Justin, personnage qui nous est d'ailleurs inconnu. Ces sectes, qui présentent entre elles bien des différences, se rencontrent en un point : l'adoration du serpent. Pour elles, en effet, le serpent n'est pas seulement un être malfaisant ni un symbole de la méchanceté; il représente une puissance distincte d'un rang fort élevé, et avec laquelle il se confond presque entièrement. De là vient la place considérable qu'il occupait dans le symbolisme si compliqué de leurs systèmes et dans leur culte. L'auteur des *Philosophoumena*, saint Hippolyte[1], voit

1. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la question d'auteur. Bien que toutes les difficultés à cet égard ne soient pas encore résolues, nous croyons qu'elle est à peu près tranchée en faveur de saint Hippolyte. Nous avouons pourtant que cette opinion est le résultat des lectures que nous avons faites plutôt que d'une étude personnelle du sujet.

De même nous conserverons à l'ouvrage le nom de *Philosophoumena*, que lui a donné M. Miller, quoique ce titre soit inexact et doive être modifié.

Enfin, dans nos notes, nous suivons la pagination de MM. Duncker et Schneidewin.

même dans cette conception leur dogme distinctif et fondamental, et le principe commun qui a donné naissance à ces diverses hérésies. Nous aurons l'occasion d'examiner dans le cours de cette étude quelle valeur il faut accorder à cette opinion; il nous suffit en ce moment d'avoir indiqué le lien que les *Philosophoumena* établissent entre les sectes qui nous occupent.

Ce rapprochement, du reste, n'est pas propre aux *Philosophoumena*. Il semble qu'il ait été fait dès une époque fort ancienne par les Pères de l'Église et par la conscience religieuse des premiers chrétiens. En effet, dans les premiers écrits qui font mention des Gnostiques, à côté des sectes que nous avons déjà citées et dont nous devons une connaissance détaillée à saint Hippolyte, nous en voyons paraître un certain nombre d'autres qui viennent se classer non loin de celles-là et ont avec elles de grandes analogies; ce sont : les Nicolaïtes, les Phibionites, les Barbéliotes, les Gnostiques, les Caïnites. Elles ont même dans leurs contours quelque chose d'indécis et de flottant qu'il faut attribuer à l'intime parenté qui les unissait peut-être autant qu'à une confusion dont les Pères et les historiens ecclésiastiques seraient seuls responsables. Néanmoins, jamais elles ne se servent, pour se désigner elles-mêmes, d'une appellation commune. Le nom d'Ophites et son correspondant hébraïque Naasséniens nous apparaissent primitivement comme le nom d'une secte particulière. Mais peu à peu ce nom semble avoir pris, dans la bouche des chrétiens orthodoxes, une signification plus étendue. Des adversaires, en effet, peu initiés aux doctrines mystérieuses de ces écoles, devaient être surtout frappés par leurs symboles et leurs pratiques religieuses. Déjà saint Théodoret identifiait les Ophites avec les Barbéliotes et les Phibionites; ainsi le nom d'une

secte s'est étendu à toutes les sectes parentes et il a fini par désigner toute cette branche du gnosticisme qui a été assez puissante à une certaine époque pour menacer le christianisme dans son existence, et assez répandue pour que Celse ait pu confondre ses partisans avec les chrétiens.

LES ÉCRITS DES PÈRES

L'histoire de ce nom n'est donc pas neuve. L'histoire des sectes qu'il embrasse ne l'est pas davantage. Presque tous les Pères et les historiens ecclésiastiques les mentionnent avec plus ou moins de détails. Saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Origène, dans son traité contre Celse, Tertullien, saint Épiphane et saint Théodoret nous en parlent. A ces noms, il faut ajouter ceux de saint Philastre, saint Augustin, saint Jean de Damas et d'autres encore. Parmi ces sources, quelques-unes, quoique peu détaillées, méritent d'attirer notre attention, parce qu'elles contiennent des détails nouveaux et originaux; il en est ainsi de ce tableau célèbre connu sous le nom de Diagramme des Ophites, qui figurait la disposition du *Cosmos* et dont Origène nous donne la description. D'autres, saint Théodoret est de ce nombre, sont remarquables par l'accord qu'elles présentent avec les *Philosophoumena*. Mais les plus importantes, celles auxquelles ont surtout puisé les historiens modernes, sont : la *Réfutation de la fausse science* de saint Irénée et le *Panarium* de saint Épiphane.

IRÉNÉE.

Saint Irénée, dans son grand ouvrage, à la fin du livre Ier qui est employé tout entier à l'exposition des hérésies qu'il se propose de réfuter, consacre trois chapitres aux Ophites, sans les nommer, il est vrai. L'exposé fort détaillé qu'il nous donne de leur doctrine est d'une grande importance, parce qu'il nous présente un système complet. C'est une théorie de l'émanation qui se rapproche beaucoup de celle de Valentin. On y retrouve la sagesse inférieure, Sophia Achamoth, et toute l'histoire de ses chutes, de ses souffrances et de son relèvement. Le procès universel est le même que chez Valentin dans ses traits généraux, mais il a reçu de beaucoup moins longs développements. La théorie des Éons est moins complète, et surtout présente un caractère moins idéaliste. Les Éons ne sont pas l'expression symbolique d'idées métaphysiques, on y reconnaît encore des puissances cosmogoniques; ils en portent même les noms. Cette différence se trahit jusque dans les nombres qui forment le cadre du système. Ici nous ne trouvons pas le plérome avec ses 30 Éons formés par la triple répétition du nombre 10; le chiffre dominant est 7, c'est-à-dire le chiffre qui symbolise l'ensemble des puissances sidérales, le soleil, la lune et les cinq planètes. Mais on ne retrouve pas dans ce chapitre la lucidité habituelle d'Irénée; il est obscur, on a une certaine peine à dégager une théorie de ce long exposé, on se heurte à des contradictions. Il ne donne pas le nom des hérétiques qu'il combat: la place même qu'il leur assigne est singulière; il y voit une des sources auxquelles a puisé Valentin, et pourtant il les place après lui; il les rejette

à la fin de son exposé historique. Il importe d'avoir ces remarques présentes à l'esprit, si nous voulons bien apprécier les données des *Philosophoumena*.

SAINT ÉPIPHANE.

Les données de saint Épiphane sont d'une autre nature. Nous ne retrouvons pas chez lui la même force de pensée; ce n'est pas un esprit systématique poursuivi du besoin de débrouiller les obscurités des Gnostiques et de coordonner leurs spéculations. Il rapporte ce qu'il a vu, ce qu'il a lu et ce qu'il a entendu dire sur eux, sans toujours se rappeler exactement à laquelle de ces sources il a puisé ses renseignements; surtout il manque d'esprit critique et l'on sent parfois qu'il nous donne un portrait inexact de ses adversaires, alors même qu'il n'en charge point à dessein les traits. Ce qui fait le prix des renseignements si nombreux qu'il nous a transmis, c'est qu'il a vécu au milieu des Ophites; il a failli devenir un de leurs adeptes et il a été initié dans une certaine mesure à leurs pratiques et à leurs mystères. Il nous en présente donc une image plus vivante et moins théorique. Aussi nous ne trouvons pas ici un système unique, mais une masse de sectes qui se distinguent les unes des autres souvent par un ou deux points seulement, tandis que pour tout le reste elles se confondent; et, sur chacune d'elles, il nous donne quelques détails presque toujours originaux. Grâce à lui, nous pouvons nous rendre compte du degré d'extension qu'avaient pris les doctrines des Ophites, ainsi que de la diversité des branches dans lesquelles s'était ramifiée cette hérésie. Elle nous apparaît une première fois chez les Nicolaïtes; puis, à la suite de cette secte, saint Épiphane nous en fait connaître une

autre dont il ne nous dit pas le nom, mais dont les théories présentent une singulière ressemblance avec celles des Séthiens dans les *Philosophoumena*, Plus loin, nous voyons paraître les Gnostiques qui revêtent eux-mêmes plusieurs noms correspondant peut-être à autant de rameaux divers de la même hérésie, Stratiotiques, Phibionites, Borboriens, etc. Enfin, au livre suivant, saint Épiphane place les Ophites proprement dits, copie de ceux d'Irénée, les Caïnites, les Séthiens, dont il nous expose assez au long les théories historiques sans nous faire pénétrer bien avant dans l'intelligence de leur système, et les Archontiques.

Toutes ces sectes sont loin de nous présenter les mêmes doctrines, mais elles coïncident en bien des points, et elles nous apparaissent comme les manifestations diverses d'une même pensée, et, sous ces formes si multiples, nous sentons une même conception primitive. Toutefois, on n'était pas arrivé à cette idée par l'étude de saint Épiphane avant la découverte des *Philosophoumena*. Les indications étaient là, mais fragmentaires, sans lien facilement saisissable, sans même que l'on sût toujours à quelle secte il fallait les rapporter. Aussi, jusqu'au moment où les *Philosophoumena* sont venus modifier, en l'élargissant, l'idée que l'on se faisait du gnosticisme, la conception dominante est restée celle d'Irénée. On représentait les Ophites comme une grande secte d'où se détachaient deux ou trois rameaux secondaires, les Caïnites et les Séthiens, quoique pourtant quelques-uns des historiens du gnosticisme aient déjà entrevu à cette époque l'insuffisance de cette classification.

LES HISTORIENS MODERNES.

Si nous voulons nous faire une idée exacte de ce que l'on était arrivé à savoir sur les Ophites par l'étude des sources anciennement connues, il nous faut interroger les historiens qui, au commencement de ce siècle et jusqu'en 1851, ont écrit sur le gnosticisme. Le premier auteur qui se soit occupé des Ophites est Mosheim[1]. Par suite de sa conception du gnosticisme, il devait leur donner une large place. En effet, en face de Massuet, qui voyait dans le platonisme la source unique de toutes les hérésies gnostiques, Mosheim conçut le premier l'idée de les rattacher à la philosophie orientale. Tous les travaux postérieurs et les dernières découvertes lui ont donné raison. Seulement l'Orient était encore à découvrir, et ce qu'il décorait du nom pompeux de philosophie n'était qu'un syncrétisme arbitraire de toutes les religions de l'Orient, ou du moins de celles qu'il connaissait. Sa tentative était, comme l'a dit Herder dans son langage poétique, « une danse autour de l'autel du dieu inconnu[2]. » Il ne pouvait donc pas jeter une grande lumière sur la question des Ophites : car, plus qu'aucune autre secte gnostique peut-être, les Ophites exigent, pour être compris, une connaissance exacte des différents systèmes religieux qui se heurtaient et se pénétraient dans l'Asie occidentale.

NEANDER.

La grande réforme introduite par Neander a consisté

1. Mosheim. *Geschichte der Schlangenbrüder der 1en Kirche.* Helmst., 1748.

Nous n'avons pu nous procurer l'ouvrage de Mosheim; tout ce que nous en disons est emprunté soit à Baur, soit à Lipsius.

2. Baur. *Die christliche Gnosis*, p. 4.

en ce qu'il a le premier cherché à expliquer le gnosticisme par lui-même et à faire, suivant l'expression de Baur, « la genèse interne des différents systèmes gnostiques. » Seulement, préoccupé de cette idée, il a trop négligé l'étude de leurs origines; il les ramène toutes à une : la philosophie juive d'Alexandrie et son principal représentant, Philon. Il devait donc mal comprendre les Ophites dont les doctrines sont si étroitement liées aux mythes païens qui leur ont servi de point de départ. En même temps, égaré par une division fausse des sectes gnostiques, il est arrivé à ranger les Ophites à côté de Marcion. Suivant lui, les vrais Ophites, ceux qui adoraient le serpent et voyaient en lui un symbole de l'âme du monde, ne formaient qu'une petite partie de la secte; le reste se composait des Séthiens et des Caïnites, auxquels il ajoutait les Barbéliotes. En effet, Neander, avec un sens historique délicat, a relevé la parenté des Barbéliotes avec les Ophites. Il a aussi étudié avec beaucoup de finesse et de sagacité le rôle d'Achamoth dans Irénée, ainsi que le nom de Prounikos qu'elle reçoit fort souvent. C'est dans ses notes qu'il faut chercher ses remarques les plus judicieuses et ses observations les plus profondes; on y sent moins l'influence du système, et son esprit critique, si fin et si juste, pouvait s'y exercer avec plus de liberté.

MATTER.

L'*Histoire critique* de Matter a été en quelque sorte une réaction contre cette étude trop théorique du gnosticisme; elle marque un effort pour l'expliquer historiquement et pour remonter jusqu'à sa source en s'appuyant sur l'étude des monuments. C'est peut-être faute d'avoir

bien compris ce point de vue si différent du sien que Baur a porté sur cet ouvrage un jugement trop sévère; il ne prétendait pas être, en effet, une étude sur la gnose, mais, comme son titre l'indique, une histoire du gnosticisme. Or, envisagé comme phénomène historique, on peut dire que le gnosticisme a été « l'introduction « dans le christianisme des principales spéculations cos- « mogoniques et théosophiques de l'Orient. » Cette définition, qui est en même temps un programme, nous montre de quel côté ont dû surtout porter les recherches de Matter : c'est sur les origines du gnosticisme et sur les religions qui lui ont donné naissance. Après Mosheim, il est le seul, jusqu'à la publication des *Philosophoumena*, qui ait compris l'importance de cette étude, et c'est aussi ce qui fait le principal mérite de son histoire, malgré toutes les erreurs et les imperfections auxquelles il n'a pas échappé dans l'exécution de son plan. Il élargit trop l'horizon du gnosticisme, précisément peut-être parce qu'il avait une connaissance fort étendue, mais trop peu exacte, de l'Orient; il en retrouve les sources en Égypte, en Grèce et dans presque toute l'Asie, et souvent il mêle des conceptions qui appartiennent à des époques et à des mondes entièrement différents. Pourtant, il faut reconnaître qu'il a fait faire un pas à la science et devancé les *Philosophoumena* en insistant sur les origines syriennes du gnosticisme et sur ses rapports intimes avec la théologie de Philon de Byblos.

On est d'autant plus étonné que Matter n'ait pas davantage tiré parti de cette découverte pour déterminer quel a été le berceau des Ophites. Pour lui, la question est sans importance : il croit pourtant que c'est l'Égypte, idée qui a singulièrement nui au tableau qu'il nous donne de ces hérétiques et à toute sa manière d'envisager leur

système. Il est cependant un point capital sur lequel il a entrevu la vérité, et l'a même défendue assez énergiquement contre les attaques de Baur, quoique toutes les parties de sa démonstration soient loin d'avoir une égale valeur : c'est le caractère du serpent. Il était du reste guidé dans cette question par sa connaissance des monuments gnostiques et par le diagramme d'Origène dont il nous a donné une analyse. S'appuyant sur ces deux ordres de faits, Matter est arrivé à distinguer chez les Ophites deux serpents : l'un, Ophiomorphos qu'il rapproche du Feta-Hil des Sabéens, du Phtha égyptien, du Phanès-Héphaistos des Orphiques et de l'Héraclès-Chronos des Grecs, l'âme universelle qui donne naissance à l'œuf du monde ; l'autre, Ophis, le génie de la sagesse, que le Démiurge précipite sur la terre, une copie et une réduction du premier. Il y avait d'autant plus de mérite à soutenir cette idée, qu'il fallait admettre pour cela une contradiction dans le système des Ophites tel que nous le présente Irénée. Baur le lui reproche vivement : « Comment est-il possible, » dit-il, « en suivant cette « voie, d'arriver à une conception claire du lien intime « d'un système ? » Peut-être Baur doit-il encourir le reproche d'avoir quelquefois poursuivi cette unité au détriment des faits ; et si son travail, qui est définitif pour la genèse de l'idée gnostique, laisse encore tant de points obscurs ou inexpliqués ou mal compris, peut-être faut-il l'attribuer à ce qu'il a trop voulu faire rentrer les faits dans le cadre d'un système préconçu.

BAUR.

Les écoles ophites sont peut-être la partie du gnosticisme sur laquelle Baur a laissé le plus à dire ; pourtant

on ne saurait méconnaître combien, même sur ce point, il a soulevé d'idées, ni quel pas il a fait faire à ce problème que les efforts de Neander et de Matter n'avaient pas résolu. Commencer par déterminer l'idée même du gnosticisme pour en déduire ensuite logiquement les différentes formes qu'il a revêtues, tel est le principe nouveau que Baur a introduit dans cette étude. C'est en partant de cette idée et en appliquant à l'examen de ces formes toute la profondeur de son analyse philosophique, qu'il est arrivé à reconnaître dans les Ophites d'Irénée une forme du gnosticisme postérieure à celle que représente Valentin. « Les Ophites, » dit-il, et ce sont ceux-là surtout qu'il a en vue, « marquent un pas de l'idéalisme « gnostique vers le réalisme. » Il a également signalé, sans y insister toutefois, leur parenté avec ces autres sectes que nous avons citées d'après Épiphane. « Gnos« tiques, Séthiens, Caïnites, Archontiques, Nicolaïtes, » disait-il encore, « tout cela ne forme qu'une seule famille; « leurs différences ne sont que des modifications d'un « même point de vue fondamental. » Cette grande famille dont il indiquait ainsi l'existence se distinguait par un trait particulier : l'impossibilité d'en ramener les divers rameaux à un fondateur particulier. Et il voyait dans ce fait, tout en admettant que les Ophites d'Irénée étaient postérieurs à Valentin, une preuve de la haute antiquité des systèmes ophites et de leur existence antérieurement peut-être au christianisme.

Toutefois, ce n'étaient là que des indications données en passant, dans une note. Baur mettait l'accent autre part; ces sectes où l'élément idéaliste et métaphysique était peu développé ne l'intéressaient que médiocrement; il n'a pas senti quelle était leur importance pour comprendre les origines historiques du gnosticisme et la place

qu'il a prise dans le monde. Peut-être est-ce ce qui lui a manqué pour arriver à une conception complète du gnosticisme. Les *Philosophoumena* devaient rappeler l'attention sur ce point, en ramenant encore une fois sur le terrain de la discussion ce phénomène qui avait déjà tant occupé la science parce qu'il touche également au christianisme et au paganisme, et que, s'il ne sert pas de trait d'union entre les deux religions, il est en quelque sorte le lieu où elles se sont rencontrées [1].

---

1. Nous ne parlerons pas ici des idées de LEWALD, GIESELER, NIEDNER, HILGENFELD, RITTER, non plus que de celles de Jacob SCHMIDT et de MÖHLER. Leurs travaux ou bien s'écartaient de la route tracée par NEANDER et n'ont pas marqué un progrès dans l'étude qui nous occupe, ou bien, tout en étant fort importants pour l'étude du gnosticisme en général, ils n'ont pas apporté de modifications sensibles à la conception des systèmes ophites telle que nous l'avons exposée d'après NEANDER, MATTER et BAUR.

SECONDE PARTIE

LES DOCUMENTS DES PHILOSOPHOUMENA

INTRODUCTION

LES PHILOSOPHOUMENA

Nous avons montré où en était arrivée la question des Ophites au moment où parurent les *Philosophoumena*. En quoi le manuscrit du mont Athos modifiait-il la connaissance qu'on en avait, et quelle était la valeur de ces documents nouveaux? Il faut, pour le bien apprécier, nous rendre un compte exact de l'ouvrage qui venait d'être découvert.

Ce traité, attribué d'abord à Origène, puis à saint Hippolyte, était comme tant d'autres une réfutation des hérésies des deux premiers siècles. Le titre adopté par M. Miller[1] était donc inexact. Il avait été induit en erreur par le premier livre de cet écrit que l'on possédait depuis longtemps déjà sous le nom de *Philosophoumena*, à la suite des œuvres d'Origène. Mais si ce titre répond parfaitement aux quatre premiers livres qui contiennent un exposé des théories philosophiques de l'antiquité, il

1. *Origenis Philosophoumena.*

ne saurait s'appliquer au reste de l'ouvrage. L'auteur lui-même marque cette différence, lorsque, à la fin du livre IX, il oppose les doctrines des philosophes aux théories des hérétiques[1].

Cette erreur s'explique, jusqu'à un certain point, par la place fort considérable qu'occupent les systèmes anciens dans l'ouvrage de saint Hippolyte, et par la manière dont ils sont entremêlés avec les théories gnostiques. Ces deux éléments se pénètrent et s'enlacent si bien, que souvent il est fort difficile de les distinguer; à chaque instant on saute de l'un à l'autre, et, plus d'une fois, on croit suivre encore le développement d'une idée philosophique, que l'auteur est déjà retourné à l'exposé historique du système gnostique qui l'occupe. Il semble même que parfois il s'y laisse prendre lui-même; il fait intervenir, à l'appui de la théorie qu'il expose, des vers d'Héraclite ou d'Homère, comme, d'autre part, il lui arrive de passer presque insensiblement d'un système philosophique à l'usage qu'en a fait certain parti gnostique[2]. Et pourtant cette manière est le résultat non d'une négligence ou d'un défaut de plan, mais de la méthode qu'il s'est imposée. Tandis qu'Irénée, esprit clair, spéculatif et vraiment philosophique, avait entrepris de réfuter les hérésies gnostiques en relevant les contradictions et les inconséquences dont elles étaient pleines et en leur opposant, tel qu'il le concevait, l'enseignement de l'Évangile, saint Hippolyte veut les combattre par l'histoire. Son but, en les exposant, est de montrer qu'elles sont une invasion du paganisme dans le christianisme, et, pour le prouver, il remonte à leurs origines et s'ap-

1. *μήτε φιλοσοφουμένων μήτε τῶν ὑπὸ αἱρετικῶν φασκομένων.* *Phil.* IX, 31, p. 494.

2. Voyez *Aratus et les Pérates*, l. IV, p. 116 et suiv.

plique à faire voir qu'ils les ont tirées des philosophes grecs, des mystères et des rêveries des astrologues; pour les avoir terrassées, il lui suffit d'avoir démontré qu'elles ne se rattachent pas à l'enseignement apostolique et à la tradition de l'Église.

Cette manière de procéder a quelque chose d'étroit à la fois et d'original. Par moments, on serait tenté d'y voir une méthode nouvelle, un effort pour arriver à une conception historique du gnosticisme, mais on s'aperçoit bientôt que cette méthode est mise uniquement au service de la polémique, et que l'esprit scientifique fait presque entièrement défaut. L'auteur ne cherche pas à se rendre compte, il combat. Il a même une attitude générale de défiance et d'hostilité marquée à l'égard de la science. Sans doute, à cette époque, bien des esprits sérieux devaient être tentés de faire de même en voyant tout le fatras des hypothèses incohérentes et souvent contradictoires qu'avaient accumulées la science et la philosophie antiques, mais peut-être aussi cette tendance tient-elle à une certaine défaillance de la pensée. En effet, souvent saint Hippolyte comprend mal non-seulement les anciennes théories cosmogoniques, mais encore les systèmes philosophiques qu'il expose; il cherche une signification morale là où il n'y a qu'un sens métaphysique. Nous ne trouvons pas non plus chez lui ces vues d'ensemble, cette conception grandiose du gnosticisme qui rattache les différents systèmes à une même pensée, il a plutôt quelque chose d'un peu étroit et se perd dans les détails quand il ne se borne pas à copier Irénée. Le contraste des deux esprits est rendu plus sensible encore par la comparaison constante qui s'établit entre eux. Saint Hippolyte n'a pas dans l'exposition la lucidité parfaite de son maître. Quand on quitte Irénée pour les *Philosophoumena*, on

est frappé dès l'abord des obscurités nombreuses auxquelles on vient se heurter, et l'on est amené à se demander si l'auteur avait pleinement conscience des trésors qu'il léguait à la postérité, moins, il est vrai, pour la réfutation que pour la connaissance du gnosticisme.

C'est à ce mélange de défauts et de qualités que nous sommes redevables des renseignements si nouveaux et si précieux dont sont remplis les *Philosophoumena.* On le reconnaîtra pour peu que l'on se reporte au jugement que nous venons de porter sur eux. En effet, c'est en étudiant les sources des hérésies gnostiques que saint Hippolyte se propose de les réfuter ; il en résulte que le principal effort de son raisonnement porte sur les origines des différents systèmes, et c'est aussi sur ce point que sont concentrés la plupart des détails originaux qu'il a rassemblés. Ce qui est vrai de chaque système l'est aussi du gnosticisme pris dans son ensemble. Ce qu'il a le plus approfondi ce ne sont pas en général les grands systèmes qui portent à un si haut degré l'empreinte d'un génie individuel, mais plutôt ces systèmes plus obscurs dont on ne connaît pas les auteurs, qui n'en ont pour ainsi dire pas eu, mais qui sont comme le fonds commun auquel ont puisé les différentes écoles gnostiques. Ces systèmes ont beau ne pas remonter à une époque plus reculée que les autres, ils sont néanmoins mieux faits pour nous initier à l'histoire de la formation du gnosticisme, parce qu'ils sont restés plus près de sa source et en quelque sorte en contact direct avec elle.

Une autre conséquence qu'il importe de noter, c'est que, loin de relever comme Irénée les traits généraux et constants des systèmes gnostiques, saint Hippolyte s'attache à ce qu'ils ont d'original ; de là vient qu'il laisse certains points dans l'ombre ou les passe entièrement

sous silence ; mais de là vient aussi sur d'autres points cette multitude de renseignements tout à fait nouveaux qui rendent les *Philosophoumena* si précieux pour la connaissance du gnosticisme. Et le fait le plus curieux, c'est que les défauts même de saint Hippolyte sont une garantie de son exactitude et deviennent presque un mérite aux yeux de l'historien. Nous avons eu l'occasion de remarquer, en effet, qu'on ne sentait pas chez lui une grande force de conception ; eh bien! grâce à cette absence d'esprit spéculatif, il mêle peu ses propres théories aux systèmes qu'il expose ; s'il est quelquefois obscur, il est en général exact ; là où il n'a pas de connaissances personnelles, il se borne à copier Irénée, et, d'autre part, les renseignements originaux qu'il apporte sont, soit des analyses, soit même des citations d'ouvrages gnostiques qu'il avait entre les mains ; lui-même ne manque jamais à marquer cette distinction et à nous avertir lorsqu'il donne la parole à un autre ; et c'est de cette façon que se concilie la pauvreté d'esprit que nous avons signalée chez saint Hippolyte avec le caractère profondément original de certaines de ses données.

En résumé : d'une part des détails nombreux mais plus ou moins incohérents, peu de clarté, souvent peu d'intelligence du sujet, des rapprochements hasardés ou même faux ; mais, d'autre part, des sectes nouvelles et, pour celles que nous connaissions, des analyses d'ouvrages jusqu'alors inconnus et des citations originales, et cela précisément sur les points par où ces systèmes se rattachent aux religions anciennes, et par-dessus tout, une grande richesse d'indications mythologiques, voilà ce que nous devons nous attendre à trouver dans les *Philosophoumena*.

LES NAASSÉNIENS.

Leurs sources.

Les principes critiques que nous avons énoncés à la fin du chapitre précédent trouvent dès ici leur application et nulle part peut-être ils ne la trouveront plus complète. Le terme de Naasséniens n'est autre chose que la forme hébraïque du nom des Ophites; saint Hippolyte nous l'apprend [1]. Néanmoins il ne faudrait pas trop vite conclure à l'identité des deux sectes qui nous sont parvenues sous ces deux noms. Saint Hippolyte voit dans ceux dont il nous parle la première forme qu'ait revêtue cette hérésie. D'après lui, les Naasséniens en ont été les patrons et les premiers apôtres, et c'est plus tard seulement que le travail théologique a rompu son unité et en a poussé les tronçons dans différentes directions.

Les Naasséniens rattachaient leur tradition à Mariamne qui l'avait reçue de Jacques, frère du Seigneur [2]. Ils avaient du reste, paraît-il, une littérature fort développée. Elle se composait d'abord, comme celle de la plupart des sectes gnostiques, d'évangiles apocryphes. Saint Hippolyte mentionne parmi leurs sources l'évangile aux Égyptiens et l'évangile de Thomas dont il nous donne même une citation. Il faut y ajouter plusieurs des écrits du Nouveau Testament dont ils semblent avoir fait un assez grand usage, les évangiles de Mathieu, de Luc et de saint Jean, et quelques-unes des épîtres de saint Paul. Ils se livraient sur eux à une interprétation allégorique très-hardie; ils semblent même en avoir fait pé-

1. *Phil.* V, p. 132.
2. *Ibid.*, p. 174.

nétrer différents morceaux dans leurs ouvrages qui étaient une sorte de fusion de l'enseignement apostolique avec les mystères des Assyriens et des Phrygiens; sans cesse ils font appel à ces doctrines mystérieuses et à des chants où elles étaient exprimées comme à une autorité. Mais la partie la plus curieuse de leur littérature consiste dans ces hymnes innombrables dont nous parlent les *Philosophoumena* et qui s'accordaient bien du reste avec le caractère profondément mystique de leur doctrine. Saint Hippolyte nous en a conservé, soit en entier, soit en partie, trois ou quatre qui tantôt présentent un caractère purement païeu, tantôt ont une couleur gnostique fort accentuée, mais se rapprochant plus du christianisme.

Malgré ces documents si nombreux, il est assez difficile de se faire une idée exacte du système des Naasséniens, peut-être à cause de la diversité des sources auxquelles ils ont puisé. Nous allons pourtant tâcher de le reconstituer en réunissant les indications éparses dans les *Philosophoumena*.

La doctrine des Naasséniens.

Au-dessus de tout, les Naasséniens mettent l'homme[1]. Sous ce nom il ne faut point entendre l'homme terrestre, ni même l'homme idéal. L'homme[2], c'est l'être des êtres, la racine de toutes choses, le point indivisible, le Dieu seul bon dont la connaissance est la perfection accomplie, Dieu par excellence. Ce caractère universel de l'homme est nettement indiqué dans le passage suivant où il est comparé à la semence qui est la cause de tout ce qui existe sans être elle-même rien de ce qui est : « Je deviens ce

1. *Phil.* V, p. 132.
2. *Ibid.*, p. 164, 168.

« que je veux et je suis ce que je suis : voilà pourquoi « j'affirme que le moteur universel est immobile. Car « l'auteur de toutes choses re te ce qu'il est et ne devient « rien de ce qui devient[1]. »

Au-dessous du premier homme et presque à côté de lui s'en place un autre : le Fils de l'homme. Ce second être est encore tellement caché dans les profondeurs de l'abstraction qu'il se confond par moments avec le premier. Il en partage les attributs et même le titre. Comme lui, il s'appelle aussi simplement l'homme[2]. C'est lui qui est Adamas, le grand homme d'en haut, l'homme indéterminé[3]. Telle est aussi l'opinion de M. Lipsius[4]; il faut du reste le reconnaître, leur ressemblance est si grande qu'il est souvent difficile d'établir entre eux une distinction qui est à peine marquée par les textes. Il n'y a entre eux qu'une différence métaphysique : l'un engendre et l'autre est engendré. Chez Monoïmos[5], dont la théorie est presque identique à celle des Naasséniens, la relation des deux hommes est marquée par ces deux mots : *Fuit et exstitit*, il était et il fut.

Ce second homme est le père invisible de tout ce qui est, ou plutôt il est à la fois père et mère, comme l'indique un hymne dont nous ne possédons que les premiers vers[6] :

« C'est de toi, père,
« C'est par toi, mère,
« Noms tous deux immortels,
« Parents des Éons,
« Habitant du ciel,
« Homme, nom sublime!... »

1. *Phil.* V, p. 142.
2. *Ibid.*, p. 132.
3. *Ibid.*, p. 166.
4. Lipsius. *Encyclopédie de Ersch.* Gruber, art. *Gnosticismus.*
5. *Phil.* VIII, 12, p. 424.
6. *Ibid.* V, 6, p. 132.

Il y a entre ces deux termes une différence de relation marquée ici par l'emploi de deux prépositions différentes. Le père, c'est l'être en soi ; la mère, c'est l'être sortant de lui-même pour réaliser par de nouvelles créations la perfection contenue virtuellement en lui. De même que l'élément mâle s'appelle le Fils, l'élément femelle est appelé l'Esprit, l'Esprit virginal, la Vierge, et, par une de ces associations familières aux Gnostiques, il est en même temps la mère assimilée par les Naasséniens à la *Magna Mater* que l'on célébrait dans les mystères d'Eleusis[1]. Pourtant, la distinction n'est pas assez nettement tranchée pour que l'on puisse y voir deux personnages mythologiques distincts ; les deux noms répondent à un seul être, l'Esprit et le Fils ne font qu'un : « L'Esprit, « dans le séjour du Père, s'appelle aussi le Fils engendré « par le Père[2]. »

C'est l'Esprit qui donne naissance à tous les êtres spirituels, ou, pour parler le langage des Gnostiques, à tous les Éons. Mais tous les Éons sont eux-mêmes compris dans l'Éon suprême, le troisième homme des Ophites, Christ[3]. Nous arrivons ainsi au troisième degré de l'émanation purement spirituelle. En effet, le Christ n'est pas un être historique, il n'est que la personnification de tout l'esprit répandu dans le monde ; il est l'homme idéal, la manifestation de l'esprit indéterminé[4]. Les Naasséniens lui appliquaient les paroles du prologue de saint Jean sur l'incarnation du Verbe, mais en leur donnant un sens particulier sur lequel il ne faut point se méprendre. Leur Christ n'apparaît pas à un certain moment

---

1. *Phil.* V. 8, 162, 166.
2. *Ibid.* 9, p. 166.
3. *Ibid.* 6, p. 132.
4. χεαρακτηρισμνέος ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου. *Ibid.* 7, p. 146.

sur la terre; il est présent dans le monde, mais d'une façon insaisissable; il est l'idée dans la matière. Seulement, comme toute manifestation jouit d'un moins haut degré de perfection que l'être dont elle émane, les Naasséniens exprimaient cette idée, non il est vrai en le faisant tomber, par une chute, mais pourtant en le faisant descendre d'en haut [1].

Jusqu'à présent, nous ne sommes pas sortis du domaine de l'abstraction; mais, arrivés aux confins de la réalité, nous nous trouvons en présence d'un nouvel élément, la matière. Le monde apparaissait aux Naasséniens comme divisé en trois domaines : le domaine de l'absolu, celui de la matière et celui du devenir, c'est-à-dire de l'évolution de l'esprit au sein de la matière. « Ceux qui disent « que l'univers est formé d'un seul élément, » disaient ces Gnostiques, « se trompent; ceux qui disent qu'il se « compose de trois éléments sont dans le vrai [2]. » Mais du moment que l'on reconnaît l'existence de la matière, elle doit nécessairement trouver place dans l'être universel qui renferme en lui tout ce qui existe, elle doit descendre d'Adamas; nous arrivons donc à une double conception du premier homme : d'un côté il est l'absolu, de l'autre il est l'être universel; d'un côté son domaine est celui de l'esprit, de l'autre il renferme en lui les trois éléments qui forment le monde, et c'est ce qui arrachait à l'auteur des *Philosophoumena* ce cri : « Ils en font un « Géryon à trois corps. » Ainsi, trois natures se partagent le monde : la nature de l'homme d'en haut, le bienheureux Adamas; la nature mortelle en bas, et entre les deux, une nature indépendante qui aspire à s'élever,

1. *Phil.* V. 8, p. 154.
2. *Ibid.* 7, p. 150.

celle de Mariamne la visitée, de Jothor le grand sage, de Sepphora la voyante et de Moïse.

A partir de cet endroit, les renseignements de saint Hippolyte sont moins complets. Ce qui lui importait le plus, en effet, c'étaient ces premiers principes par lesquels la doctrine des Naasséniens se rattachait si intimement aux mythes païens. L'homme, sa chute, son relèvement l'intéressaient moins ; aussi, chaque fois qu'il en parle, il passe presque aussitôt à l'homme d'en haut, et il nous apprend peu de chose sur le procès de l'esprit à l'intérieur de la matière. Les Naasséniens devaient restreindre autant que possible la part de notre monde à l'existence ; à proprement parler, il n'existe même pas, car il est dénué de toute réalité ; il n'est rien, ou pour employer leur langage figuré, il est ce « rien » qui a été fait sans Dieu[1]. Quand nous disons fait sans Dieu, nous n'entendons pas qu'il soit entièrement en dehors de lui ; seulement, il n'a été fait que par le troisième et le quatrième des êtres. Comment ? Nous ne l'apprenons pas. Nous connaissons déjà le troisième ; le quatrième, c'est Jaldabaoth, le dieu igné. Il est le père de notre monde, c'est lui qui le gouverne et qui retient l'âme prisonnière dans le corps.

L'homme, en effet, a été enfanté par la terre à l'image d'Adamas, mais il ne descend pas de lui ; il est le produit d'un grand nombre de puissances[2] ; mais, comme après sa création il restait inerte, il a reçu d'en haut une âme. L'âme vient donc d'Adamas et elle a été jetée dans notre moule de boue pour être asservie à Jaldabaoth. Saint Hippolyte ne nous dit pas clairement quelle est la

1. *Phil.*, p. 150. Cf. Jean I, 3.

2. δυνάμεων περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολύς. *Phil.* V. 8, p. 136.

raison de cet asservissement. Il semble que l'âme soit un instrument de correction destiné à faire sentir à l'homme son esclavage, un premier pas vers l'affranchissement. Peut-être aussi Jaldabaoth en la demandant, et Adamas en l'envoyant dans cette prison avaient-ils des vues opposées : en tout cas, il reste bien établi que l'âme est prisonnière et qu'il y a lutte dans le corps, parce qu'il est composé d'éléments hostiles[1]. Cette lutte nous est dépeinte dans un psaume plein d'une inspiration vraiment chrétienne dont nous hasardons ici la traduction :

La première loi, celle qui a tout engendré, c'est l'Esprit.
En second lieu, après le premier né, venait le chaos épandu.
Troisième, l'âme reçut la loi du travail.
C'est pourquoi, enveloppée d'une forme fugitive,
Elle est dominée par la fatigue et la mort qui la tourmentent.
Tantôt elle possède la royauté et voit en face la lumière,
Tantôt elle tombe dans la misère et gémit.
On la plaint et elle se réjouit,
Elle se plaint et elle est jugée;
Elle est jugée et elle meurt.
Tantôt, pendant sa route, elle s'engage dans le labyrinthe,
Malheureuse égarée par le mal.
Jésus dit : Vois, mon père,
La victime de tous les maux sur la terre;
Et elle a été façonnée par ton souffle!
Elle cherche à fuir l'amer chaos
Et ne sait comment en sortir : —
C'est pourquoi, envoie-moi, mon père,
Je descendrai en portant tes sceaux.
Je traverserai tous les Éons,
J'ouvrirai tous les mystères,
Je révélerai les formes de la divinité
Et je leur livrerai la Gnose,
Ces secrets du chemin céleste. —

Cet hymne nous montre en même temps la place considérable qu'occupait Jésus dans la pensée religieuse des

1. *Phil.* V. 8, p. 156.

Naasséniens. Mais quelle place occupait-il dans leur système? Quel est son rôle dans l'œuvre du salut? Les *Philosophoumena* ne nous en disent que fort peu de chose. Nous apprenons seulement qu'à un certain moment les trois éléments se sont réunis en Jésus, fils de Marie. Nous ne savons pas non plus comment cette réunion a pu amener la délivrance de l'homme. Sans doute, il y a là une grande lacune; néanmoins, en tout état de cause, le point sur lequel les Naasséniens mettent l'accent, ce n'est pas le salut par Jésus, c'est l'évolution de l'esprit; aussi, le personnage vraiment important, c'est Christ qui le personnifie. Pour être sauvé, il faut être régénéré par l'Esprit virginal, c'est-à-dire participer à la nature divine, et c'est ce qu'ils exprimaient dans leur langage allégorique en disant que le Christ est la porte, par laquelle il faut passer pour être sauvé; mais aussi quand, à la résurrection, l'homme entrera par la troisième porte, il deviendra Dieu lui-même. Le système, du reste, finit sur une idée grandiose : Alors, est-il dit, les élus, si petit qu'en soit le nombre, rempliront tout, et les hommes matériels, si nombreux qu'ils soient, seront anéantis.

Est-ce que cet Esprit, qui peut seul donner la vie, se trouve dans une certaine mesure en chaque homme, ou bien est-il l'apanage d'une certaine classe d'individus? Ici, comme chez la plupart des Gnostiques, l'esprit est limité aux initiés. Eux seuls sont les hommes parfaits; en dehors d'eux il n'y a que la naissance charnelle dont la fin est la mort[1]. Pourtant cette division n'est peut-être pas absolue : « Si quelqu'un est né aveugle, » disaient-ils encore, « qu'il regarde à nous. » On peut donc devenir

1. *Phil.* V. 7, 148. 9, p. 174.

Gnostique. C'est que nous nous trouvons, en réalité, en présence de deux conceptions : d'une part, une conception idéaliste, l'idée du procès de l'esprit, mais, de l'autre, une conception dualiste et matérialiste qui limite tout l'esprit à certains individus et le localise, de même qu'elle avait partagé le monde en trois domaines distincts qui se touchent et entrent en lutte sans réussir à se pénétrer.

On remarquera que le serpent ne paraît pas dans tout cet exposé. L'auteur des *Philosophoumena* n'en parle qu'à la fin. Mais on s'aperçoit, à la façon dont il en parle, qu'il en était question dès le commencement. Il nous dit, en effet, que les Naasséniens adorent exclusivement le serpent. Pour eux, l'idée de culte et l'idée de serpent sont inséparables; partout où il y a un temple (naas) et par conséquent des mystères, il y a un serpent (naos); on ne peut se figurer de mystère sans temple, ni de temple sans serpent, et, par un de ces jeux de mots si fréquents chez les Gnostiques, afin de prouver leur théorie, ils identifient les deux mots. Et si l'on se demande d'où vient ce culte, saint Hippolyte nous apprend que le serpent est à leurs yeux la matière humide sans laquelle rien ne saurait exister ni des choses mortelles ni des choses immortelles. Il est donc bon, et il renferme tout en lui, comme la corne du taureau monocéros (de la licorne) ; c'est lui qui donne à toute chose sa beauté, il est le quadruple fleuve d'Édem. Il n'est donc pas différent en réalité de cet Adamas qui renferme aussi tout en lui, parce qu'il est l'ensemble de tous les éléments spirituels, animaux et matériels qui remplissent le monde.

Comparaison avec les Ophites d'Irénée.

Le système que nous venons d'exposer présente de grandes analogies avec le système de la secte que saint Épiphane désigne sous le nom de Gnostiques ; il se rapproche aussi beaucoup de celui des Barbéliotes que Théodoret identifiait avec les Naasséniens, il n'est même pas sans points de contact avec un ouvrage évidemment postérieur, la *Pistis Sophia*. Pourtant, il ne peut être question de l'identifier ni avec les uns ni avec les autres. Il en est autrement de la secte des Ophites dont nous parle Irénée. Jusqu'à quel point les deux auteurs nous présentent-ils le même système, et quel est de ces deux exposés celui qui en reproduit la forme la plus ancienne? Voilà la question qu'il nous faut maintenant examiner.

Les Naasséniens et les Ophites nous présentent au premier abord un aspect fort différent ; toutefois un examen plus approfondi nous montre entre eux des ressemblances d'autant plus remarquables qu'elles portent sur les points capitaux et sur le principe même de leur système. En effet, l'un et l'autre reposent sur une même idée fondamentale, celle d'Adamas. D'un côté comme de l'autre, nous trouvons le premier et le second homme, et immédiatement au-dessous d'eux, le troisième homme, Christ. Le même parallélisme se continue dans le personnage de Jaldabaoth, dans sa conduite vis-à-vis de l'homme, dans la création même de cet homme, produit par l'effort commun de plusieurs puissances et qui ne reçoit une âme que par un second acte créateur. Un seul point reste incertain, c'est la manière dont l'homme a

reçu cette âme, et la raison pour laquelle elle lui a été donnée ; mais nous avons vu qu'en cet endroit les *Philosophoumena* manquent de clarté. On ne s'étonnera pas non plus des nombreuses lacunes qu'ils présentent ni de leur silence sur tout le procès qui aboutit à la création de l'homme, si l'on ne perd pas de vue le but que se propose leur auteur. Il fait, du reste, allusion à cette page restée blanche dans son ouvrage lorsqu'il nous dit que l'on avait beaucoup écrit sur ce sujet. De même, s'il ne dit rien des Éons, nous voyons par des citations que les Naasséniens les connaissaient aussi. La même remarque pourrait enfin s'appliquer à Jésus, dont le nom est à peine prononcé dans tout le chapitre qui les concerne.

Il est pourtant d'autres différences qu'il serait difficile d'expliquer de la même manière. Le système des Naasséniens tout entier se distingue par une plus grande sobriété. Chez Irénée en effet, au-dessus du premier et du second homme se trouve l'abîme qui embrasse tout et dont ils ne sont eux-mêmes que des émanations ; entre eux et le chaos planait l'esprit, la première femme, la mère des vivants. Épris de sa beauté, le père et le fils s'unirent à elle et la fécondèrent, et c'est de cette union que naquirent le Christ et la Sagesse, Achamoth. Dans les *Philosophoumena*, au contraire, l'abîme se confond avec le premier homme, l'esprit avec le second. Ils portent sans doute des noms distincts, et paraissent même avoir chacun leurs attributs propres, mais l'esprit n'est pas au-dessous du fils de l'homme, ils ne représentent qu'un seul degré dans la série des Éons, ils sont les deux faces d'un même être. Cette observation, que nous avons déjà faite plus haut, se trouve confirmée par la place qu'occupe Jaldabaoth. Il nous est dit en effet que le Démiurge est le quatrième des êtres ; or, cela n'est vrai que si nous fai-

sons abstraction de la Sagesse, sœur de Christ, et de l'Esprit sa mère.

Ces différences portent surtout, comme on le voit, sur l'élément féminin. Sans doute, il n'est pas entièrement absent des *Philosophoumena*, comme l'a soutenu M. Lipsius, mais il y est beaucoup moins accentué que chez Irénée. Ce ne sont pas ces couples réguliers dont les éléments sont irréductibles et représentent des idées différentes ; toute division de ce genre était inconnue aux Naasséniens d'Hippolyte. Cela est surtout sensible en ce qui concerne la Sagesse inférieure. Ce personnage, qui était arrivé à jouer un rôle si important dans le système des Ophites et dans celui de Valentin, parce que ses chutes, ses repentances et son relèvement représentaient les souffrances de l'esprit captif dans la matière et son affranchissement, Achamoth est entièrement absente de l'exposé d'Hippolyte. Or nous ne pouvons admettre qu'il ait passé sous silence un élément aussi important du système des Naasséniens ; il faut donc conclure que la Sagesse inférieure leur était inconnue.

Nous venons de voir que chez les Ophites, les Éons, la théorie des couples, tout ce qui touche au procès de l'esprit était beaucoup plus développé. Sur d'autre points, au contraire, les *Philosophoumena* sont notre source unique. Irénée ne nous parle pas de cette triple division du monde qui est commune aux systèmes des Naasséniens et aux Pérates. Nous retrouvons bien chez lui l'homme, le fils de l'homme et la matière, mais l'homme n'est pas en même temps esprit absolu, idée et matière, il est entièrement limité au domaine spirituel. Il est fort difficile enfin de concilier le rôle du serpent dans les deux systèmes. Dans les *Philosophoumena*, il se confond presque avec le premier principe, si même il ne lui est pas

identique, et, comme tel, il est l'objet presque exclusif de l'adoration des hommes. Chez Irénée, le côté moral domine et laisse dans l'ombre le côté cosmogonique; il est un instrument du bien, mais il est méchant, il est le séducteur; nous sommes donc en présence de deux conceptions différentes, et pourtant ici encore ces deux conceptions étaient parties d'une idée commune, le nom même des deux sectes ne nous laisse pas de doute à cet égard.

Il résulte de la comparaison que nous venons de faire que des deux côtés nous avons à faire au même système. Seulement, les différences et les contradictions même que nous y avons signalées nous amènent à voir chez les Ophites et les Naasséniens deux formes assez éloignées l'une de l'autre de la même hérésie. C'est à l'étude des mythes, qui entraient dans la composition du système naassénien, qu'il nous faut demander de quel côté se trouve la forme primitive.

La mythologie des Naasséniens.

Le système des Naasséniens présente des points de contact plus nombreux qu'aucun autre peut-être avec les mythes les plus divers. L'Égypte, l'Assyrie, la Phrygie, la Grèce y entrent chacune pour leur part, s'il faut en croire saint Hippolyte. Il nous donne même sur plusieurs de ces mythes des renseignements d'autant plus précieux que nous en savions fort peu de chose seulement. Néanmoins, malgré l'intérêt qu'ils présentent, nous ne les étudierons pas pour eux-mêmes; une seule chose doit nous occuper ici, c'est l'usage qu'en ont fait les Naasséniens. Cet usage, du reste, est loin d'être constant; il en est qu'ils invoquent comme une autorité à l'appui de leurs théories, sans qu'ils soient pour cela nécessairement

entrés dans la formation de leur dogme ; ces mythes nous aideront à déterminer quelle a été leur patrie, s'ils ne nous éclairent pas sur leurs origines. D'autres, au contraire, sont si intimement liés à tout leur système, qu'on ne pourrait pas l'expliquer sans leur secours. Presque tous se rattachent à deux idées que nous avons reconnues pour être les pivots de leur système : leur théorie de la trichotomie et leur conception du premier homme Adamas.

D'après saint Hippolyte, c'est dans les mystères de l'Assyrie que les Naasséniens avaient puisé leur théorie des trois âmes. M. A. Maury [1] admet que cette théorie était en effet enseignée dans les initiations religieuses des Assyriens. Seulement, les documents nous font presque entièrement défaut ; cette lacune est d'autant plus à regretter que la connaissance de ces mystères nous aurait peut-être donné l'explication du troisième élément, l'élément animal, que l'on a tant de peine à comprendre lorsqu'on veut l'expliquer avec les ressources dont nous disposons. Pour établir cette théorie, ils avaient recours au mythe d'Adonis et à celui d'Attis qui en est la forme phrygienne. L'amour d'Adonis se présente à nous sous trois formes différentes. Tantôt il est l'amant d'Aphrodité, tantôt celui de Cora, tantôt sous le nom d'Endymion il est l'objet de la passion de Sélènè [2]. Les Naasséniens s'emparaient de ce mythe auquel ils appliquaient leur interprétation allégorique. Cora qui aime Adonis, disaient-ils, c'est l'âme condamnée à mourir, parce qu'elle est séparée de la puissance génératrice, Aphrodité ; Sélènè, qui est éprise d'Endymion, c'est la

1. *Revue archéol.*, t. VIII, p. 234 et suiv.
2. *Phil.* V. 7, p. 138.

nature supérieure qui soupire après une âme. L'âme divine, c'était Attis émasculé par la grande déesse ; parce que l'âme parfaite est au-dessus des genres, elle s'élève jusqu'au bienheureux Adamas avec lequel elle se confond.

Le sens dans lequel les Naasséniens expliquaient ces mythes n'est pas leur sens primitif. Tous trois au fond nous représentent, avec de légères nuances, toujours la même idée, celle de la mort momentanée du soleil qui suit son union avec la terre. Les Naasséniens les transformaient par leur interprétation allégorique. Et pourtant on n'oserait affirmer qu'ils fussent les seuls à employer cette méthode. Dans un hymne à Attis[1] que nous possédons en entier, ce dieu se trouve comparé à l'épi moissonné que l'on présentait en silence aux mystères d'Eleusis. Or, saint Hippolyte nous dit que les Athéniens eux-mêmes voyaient dans cet épi « la grande « lumière parfaite qui sort de l'indéterminé.[2] » Si ce renseignement est exact, il faut admettre que cet idéalisme qui transformait les anciens mythes cosmogoniques avait pénétré jusque dans les mystères et que là aussi on pratiquait une méthode allégorique analogue à celle des Gnostiques. Du reste, nous savons que si souvent leurs interprétations étaient dénuées de fondement, souvent aussi ils avaient rencontré le sens vrai. C'est ainsi qu'ils voyaient dans *Aipolos*, un des noms d'Attis, le dieu qui marche toujours, et qu'ils expliquaient l'épithète de *Suriktès* par l'idée de l'harmonie universelle qui joue un si grand rôle dans les mythes d'Attis, d'Adonis et d'Esmun. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

---

1. *Phil.* V. 9, p. 168.
2. *Ibid.* 8, p. 162.

Au mythe d'Attis s'en rattachaient d'autres que les Naasséniens interprétaient dans le même sens. C'étaient ceux que l'on enseignait dans les mystères d'Eleusis et de Samothrace et chez les Thraces de l'Hémus ; et dans tous ils mettaient la même idée, celle des aspirations célestes de la nature symbolisées par l'homme régénéré, debout à côté du premier homme. Cette idée, ils la retrouvaient jusqu'en Grèce dans les représentations d'Hermès Ithyphallique. Sans doute, ces mythes n'étaient pas tous essentiels au système des Naasséniens, ce n'étaient souvent que des éléments étrangers dont ils l'enrichissaient; néanmoins ils sont importants parce qu'ils nous permettent de déterminer quelle a été leur patrie. Or, ils nous reportent tous du côté de l'Asie antérieure, vers cette Phrygie, si fortement imprégnée d'éléments assyriens qui y avaient pris racine et avaient donné naissance au mythe d'Attis et aux mystères de la grande déesse.

Il est pourtant un fait qui a pu induire quelques savants en erreur et leur faire chercher autre part la patrie des Naasséniens ; c'est l'importance qu'ils accordaient à un autre mythe, celui d'Osiris. On ne saurait pourtant en tirer aucune conclusion, pour peu que l'on songe combien il était répandu sur la côte de Syrie et d'Asie-Mineure et, dans l'intérieur des terres, jusqu'à l'Euphrate, grâce à sa parenté intime avec le mythe d'Adonis. M. Movers[1] avait déjà établi par des preuves nombreuses cette parenté qui a de bonne heure amené en bien des endroits une fusion complète des deux personnages. De leur côté, les *Philosophoumena* nous apprennent que les Naasséniens insistaient sur l'unité du

---

1. Movers. *Die Phœnizier*. Bonn, 1841; I, p. 233 et suiv.

mythe égyptien avec ceux des autres nations, et ils nous donnent sur lui des détails qui la mettent en lumière d'une façon remarquable. En effet, ils nous présentent Isis vêtue de noir et recouverte de sept voiles qui sont les sept cieux planétaires à la recherche de la puissance humide et fécondante symbolisée par Osiris. Or, une tablette assyrienne[1], dont M. F. Lenormant[2] a donné une traduction partielle à la fin de ses *Fragments cosmogoniques de Bérose,* nous présente la déesse Terre, Davkina, l'épouse du dieu des eaux Nisruk, faisant l'ascension de la tour à sept étages pour aller accomplir dans le Naos qui la surmonte le mystère ineffable. A chacun de ces étages, qui sont consacrés aux sept planètes, une divinité spéciale la dépouille d'une des sept parties de ses vêtements et elle entre nue dans le sanctuaire où se parfait le mystère. Le caractère que les *Philosophoumena* attribuent à Isis et à Osiris, les sept vêtements de la déesse, l'acte mystérieux qui forme le dénouement de tout ce drame, ne nous permettent pas de douter de la parenté du mythe d'Osiris avec celui de la tour à étages dont il nous fait comprendre le sens véritable. Le mythe d'Adonis doit avoir appartenu au même cercle de conceptions. En effet, M. Movers a démontré son origine assyrienne[3] et les *Philosophoumena* viennent encore confirmer ses inductions. « Les Assyriens t'appellent Adonis trois fois « regretté », lisons-nous dans l'hymne à Attis que nous avons déjà cité. On le voit donc : si le mythe d'Osiris a pu s'implanter si facilement en Asie et se confondre avec celui d'Adonis, c'est que sous cette parenté artificielle qu'éta-

1. Collection photographique, n° 562.
2. F. Lenormant. *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose.* Paris 1872 ; p. 458 et suiv.
3. Movers. *Op. cit.* I, p. 194, 239.

blissait le syncrétisme d'une époque de décadence se cachait une parenté beaucoup plus ancienne [1]; et les Gnostiques en les identifiant ne faisaient peut-être que suivre une tradition qui s'était conservée dans la célébration des mystères ; seulement ils y introduisaient un idéalisme qui semble avoir été étranger à leur conception primitive.

La seconde idée qui doit fixer notre attention est celle d'Adamas. Elle nous arrêtera moins longtemps. D'abord elle n'appartient pas exclusivement au système des Naasséniens, et puis ses rapports avec les mythes cosmogoniques analogues que nous rencontrons soit en Phénicie, soit à Babylone, ont été parfaitement étudiés et mis en lumière par MM. Renan [2], A. Maury [3] et Lipsius [4]. Pourtant, le parallélisme est encore plus sensible dans les *Philosophoumena* que chez Irénée. On se rappelle que nous avons distingué avec soin deux hommes. Le premier homme, principe hermaphrodite qui se confond avec l'Abîme, donne naissance au second homme. Celui-ci se dédouble en quelque sorte; tandis que d'un côté il est l'homme d'en haut, Adamas, de l'autre il est

1. M. de Rougé est arrivé par une autre voie à la même conclusion. Il écrivait à ce sujet : « Je n'ose pas faire entrer en ligne de « compte le culte d'Osiris établi chez les Giblites et les Phéniciens, « parce que la domination égyptienne, depuis l'époque de Toutmès Ier, suffit pour expliquer son introduction. Il n'y aurait cependant rien d'étonnant à ce que le rapport fût beaucoup plus ancien. « Quand on retrouve le personnage Typhon, vénéré comme Dieu « originaire chez les Pasteurs et les Chétas, la critique la plus sévère « permettrait bien de rechercher Osiris, son adversaire, chez les « populations voisines. » — *Acad. des Inscriptions*, t. XXV, 2e partie, p. 233.

2. Renan. *Mémoire sur Sanchoniathon*, *Académie des Inscriptions*, nouvelle série, t. XXIII, 2e partie.

3. A. Maury. *Revue archéologique*, t. VIII, p. 238 et suiv.

4. Lipsius. *Op. cit.*, p. 278 et suiv.

l'Esprit, la mère des vivants. Or, la même conception se retrouve dans les différents fragments qui sont réunis sous le nom de Sanchoniathon et dans la cosmogonie babylonienne d'Eudémus. En effet, en tête de la première cosmogonie de Philon de Byblos[1] se placent Aiôn et Prôtogonos nés eux-mêmes du vent Kolpia et de sa femme Baau, la nuit, dans lesquels Bunsen et avec lui M. Renan ont reconnu la voix de Dieu (Qol pî Jâh) et l'abîme (Bohû, Buthos). Plus loin, dans un autre fragment[2], c'est Epigeios Autochthôn, l'Uranus des Phéniciens, époux de la terre, qui est fils d'Eliûn et de Berûth[3]. Dans la cosmogonie babylonienne d'Eudémus qui nous a été conservée par Damascius[4], les premiers principes sont encore les mêmes; Monogénès y est engendré par Taauthé, la déesse babylonienne Tihavti qui nous est sans doute connue sous la forme Tohû dans la Genèse, et Apasôn, l'esprit épris de ses propres éléments. Enfin, dans la Cabale, ce mythe atteint, dans le personnage d'Adam Kadmon, issu du Buthos, une forme à peu près identique à celle qu'il a dans le système des Naasséniens[5]. Sans doute, la Cabale n'est pas de beaucoup antérieure au gnosticisme, pourtant elle n'est pas sans importance en cette question, car son origine chaldéo-égyptienne n'est pas contestée[6]. Or, que trouvons-nous dans toutes ces cosmogonies ? Un principe qui nous rappelle de très-près l'homme d'en haut, qu'il s'appelle Autochthôn ou

1. Sanchoniathon. Édit. Orelli, p. 14.
2. *Ibid.*, p. 24.
3. Ou de Beuth, suivant une correction proposée par M. Bunsen.
4. Damascii *de primis principiis*. Éd. Kopp, p. 384.
5. Pour ce qui précède, à part une ou deux interprétations que nous avons prises ailleurs, nous empruntons presque textuellement à M. Lipsius sa démonstration.
6. A. Maury. *Loc. cit.*

Epigeios, ou Prôtogonos, et qui descend immédiatement de la matière inorganisée. Nous nous trouvons donc chez les Naasséniens sur un fonds de traditions syro-chaldéennes. Peut-être même le nom d'Adam n'était-il pas étranger aux sages de la Chaldée[1]. Seulement, jamais les auteurs des cosmogonies que nous avons citées ne sont arrivés à concevoir le premier principe d'une façon aussi abstraite que les Gnostiques; il touche toujours par un côté au moins à l'existence, il agit sur lui-même, et c'est ce qu'ils exprimaient en le présentant sous la forme d'un couple. Ce n'est pas cet être entièrement insaisissable et dont les attributs sont tellement indéterminés que nous avons peine à le retrouver dans les textes mêmes où il figure, parce que nous ne savons pas à quoi le reconnaître.

Nous avons déjà parlé du serpent en exposant le système des Naasséniens. Il est l'âme du monde qui enveloppe tout et qui donne naissance à tout ce qui est. Mais, autant nous croyons le caractère de cette conception bien établi, autant il nous semble impossible de la faire dériver de la conception biblique du serpent, quelles que soient d'ailleurs les transformations que puisse subir une même figure mythologique en passant d'une secte à une autre. Il nous en faut chercher l'explication en dehors du courant juif et chrétien, dans le même cercle d'idées qui nous a déjà fourni la trichotomie de l'âme, le mythe d'Adamas et le Buthos. En effet, l'idée de représenter le Cosmos comme un serpent se retrouve chez tous les peuples de l'Asie occidentale. Nous connaissons, non pas un, mais dix dieux-serpents; ils s'appellent Ophion, Chusartis, Esmun ou Cadmus, suivant que

1. *Phil.* V, p. 136.

l'idée de l'ordre du monde ou l'idée de son éternité, que le point de vue astronomique ou le point de vue cosmogonique dominent. C'est un fait actuellement indiscutable et l'étude détaillée qu'en a faite M. Movers[1] ne laisse aucun doute à ce sujet.

L'identité de cette conception païenne et de la conception gnostique est frappante.. Ainsi s'expliquent tous les caractères que saint Hippolyte prête au serpent; il est la matière humide, c'est-à-dire, si nous nous reportons à une idée que nous avons déjà plusieurs fois rencontrée, le principe de toute existence; sans lui rien ne pourrait être, ni mortels ni immortels, ni êtres animés ni êtres inanimés; tout lui est soumis, il est bon, il renferme tout en lui[2]; nous n'y insisterons pas davantage. Il est seulement un point de détail que nous voudrions relever. Saint Hippolyte nous dit qu'il donne à toutes choses leur beauté (hôraiothéta). Ce mot nous fait penser à la déesse de la beauté Hôra qui, d'après Sanchoniathon[3], accompagnait El dans ses luttes cosmogoniques. Depuis longtemps Movers[4] a identifié Hôra avec la déesse de l'harmonie, Chusarthis, qui symbolisait l'ordre du monde et était adorée sous la forme d'un serpent ainsi que son époux Cadmus de qui elle avait reçu le fameux hormos, le collier formé de serpents enroulés. Il n'est pas impossible que les Naasséniens aient fait place à cette idée de l'harmonie dans leur conception symbolique de l'âme universelle et que nous en ayons ici la trace.

Ceci même nous permet de comprendre un terme dont nous avions remis à plus tard l'explication. Dans l'hymne

---

1. Movers. I, p. 499 et suiv.
2. *Phil.* V, 9, p. 170.
3. Sanchoniathon. p. 30.
4. Movers. I, 510 et suiv.

à Attis, parmi les noms donnés à ce dieu, se trouve celui de « joueur de flûte » (suriktès), et les Naasséniens l'expliquaient en disant qu'il est l'esprit de l'harmonie[1]. Or, la flûte aux sept trous, la flûte de Pan, est sans cesse mise en rapport avec l'harmonie; elle représentait sous une forme allégorique l'ordre des sept cieux planétaires dont l'harmonie était la loi. C'est ce qu'Evhémérus[2] exprimait sous une forme matérialiste en racontant que Harmonia était une joueuse de flûte du roi de Sidon. Ce rapprochement entre la flûte et l'harmonie de l'univers n'était donc pas arbitraire, et les Naasséniens, en donnant cette interprétation au mot de suriktès, étaient dans le vrai.

Le serpent des Naasséniens n'est donc pas le serpent de la Bible, mais le serpent des Babyloniens, des Phéniciens et des Phrygiens, le grand symbole de l'âme du monde, et c'est ce qui nous explique le culte, exclusif d'après les *Philosophoumena,* dont il était l'objet. Ce culte, nous le connaissions déjà par Tertullien ; ce que les *Philosophoumena* ont d'original, c'est le lien mystique qu'ils établissent entre l'idée de temple et l'idée de serpent. Pour les Naasséniens, le serpent a fourni la première idée du culte ; il forme l'essence même de tous les mystères, les temples eux-mêmes où on les célèbre en ont tiré leur nom. On croirait entendre dans ces paroles un écho du langage de Sanchoniathon [3] : « Tel fut, » dit-il en parlant d'Ophion, « le point de départ de toutes « les spéculations sur la nature. On divinisa les premiers « éléments sous la forme de serpents, on fit des temples « et on les y plaça. Puis on fit des sacrifices, des fêtes et

---

1. πνεῦμα ἐναρμόνιον. *Phil.* V, 8, p. 168.
2. Athénée. XIV, p. 658, *ap.* Movers, I, 513.
3. Sanchoniathon. p. 48.

« des orgies en leur honneur, car on les considérait « comme les plus grands de tous les dieux et comme les « premiers principes de l'univers. » Ce passage nous montre en même temps que les Ophites n'étaient pas seuls à adorer des serpents. Le culte du serpent était répandu sur toute la côte de Syrie et encore plus en Phrygie. Sans sortir du gnosticisme, nous en trouvons la preuve dans un ouvrage dont il faut faire du reste peu de cas : les *Actes apôcryphes de Philippe*[1]. L'auteur de ces actes, qui sont fortement empreints d'éléments gnostiques, nous raconte comment Philippe, en parcourant l'Asie-Mineure, vint à Hiérapolis. Or, nous dit-il, dès les temps les plus reculés on y adorait les serpents et l'Echidné ; la ville même avait reçu de ce culte le nom d'Ophiorymé. Le serpent qu'on y adorait, c'était le serpent qui se mord la queue[2], c'était donc bien la puissance cosmogonique qui nous occupe ; et dans le cours du récit nous apprenons que les habitants d'Hiérapolis entretenaient dans leurs temples des serpents vivants, et qu'ils avaient des prêtres affectés à leur service. Sans doute il ne faut tenir aucun compte de la légende de Philippe ; il en est autrement de la tradition locale que son auteur nous a transmise, et nous devons y voir un indice de plus d'un culte qui avait en certains endroits tant d'importance et qui a servi de point de départ à celui des Naasséniens.

La patrie des Naasséniens.

Nous possédons maintenant les éléments nécessaires pour porter un jugement définitif sur les Naasséniens.

1. Tischendorf. *Acta apocrypha*, 8° Lips. 1851.
2. Εἰλισσόμενον ὄφιν.

D'après ce qui précède, il nous semble impossible de ne pas y voir une secte asiatique. Nous pouvons même jusqu'à un certain point déterminer qu'elle était leur patrie. Le culte du serpent, l'usage qu'ils faisaient des mythes d'Adonis et d'Attis, la place qu'occupaient dans leur religion les mystères de Samothrace, d'Eleusis, surtout ceux de la grande déesse, et, dans cet amas de mythes et de mystères, la prédominance marquée des éléments phrygiens, tout cela ne nous permet guère de les chercher autre part qu'en Asie-Mineure, sans doute même en Phrygie. C'est du reste l'avis auquel s'est rangé M. Lipsius. Seulement, sont-ils originaires de cette partie de l'Asie et se sont-ils répandus de là en Égypte, ou bien n'avons-nous à faire qu'à un rameau détaché des Ophites d'Égypte ; en d'autres termes, les Naasséniens nous représentent-ils le système des Ophites sous sa forme primitive, ou bien leur doctrine n'est-elle qu'une altération de celle que nous fait connaître Irénée? C'est une question qui n'est pas tranchée par la solution que nous avons donnée à la première.

Baur [1] et M. de Pressensé [2] ont adopté la première manière de voir. Seulement, ni l'un ni l'autre n'ont poursuivi dans le détail la démonstration de cette thèse. Ils n'ont guère fait que toucher en passant à ces sectes, comme s'ils avaient été pressés d'arriver aux grands systèmes qui remplissent l'époque vraiment originale et brillante du gnosticisme. Bunsen [3], tout en inclinant vers la même opinion, hésitait à se prononcer d'une manière décisive sur une question dont il reconnaissait toute

1. Baur. *Geschichte der Christlichen Kirche*, I, 193 et suiv.
2. De Pressensé. *Histoire des trois premiers siècles*, vol. II, p. 437 et suiv.
3. Bunsen. *Hippolytes and his age*, I, 28 et suiv.

la difficulté. M. Lipsius a repris à nouveau cette question et l'a tranchée dans le sens opposé. D'après lui, nous n'avons dans les Naasséniens qu'une secte d'une époque fort postérieure. La simplicité relative de leur métaphysique n'est qu'une pauvreté philosophique, marque d'une époque de décadence; ce système n'a pu se produire que dans une secte chez laquelle l'élan philosophique s'était arrêté; ce ne sont que les débris d'un système plus complet, celui des Ophites d'Irénée. C'est ainsi que doivent s'expliquer la confusion du premier homme avec l'Abîme et l'absence d'Achamoth, enfin la présence de tous ces mythes païens qui étaient venus peu à peu se substituer aux doctrines spécialement gnostiques et marquent un retour vers le paganisme. Ce retour est surtout sensible dans l'importance de plus en plus grande accordée au serpent qui finit par perdre tous les traits sous lesquels nous l'avait peint la Genèse.

La théorie de M. Lipsius, si différente de celle qui avait cours jusqu'alors, repose sur une analyse très-fine et très-complète des *Philosophoumena;* pourtant l'étude que nous venons de faire ne nous permet pas d'adopter ses conclusions, bien que les faits sur lesquels nous nous appuyons soient les mêmes. Peut-être M. Lipsius n'a-t-il pas prêté assez d'attention au caractère fragmentaire des renseignements que nous fournissent les *Philosophoumena*. Nous ne saurions trop le répéter, ils ne prétendent pas nous donner un exposé complet du système naassénien. Néanmoins, il est certain que dans ce qu'ils nous en ont transmis, on sent une plus grande simplicité de conception. Seulement nous serions porté à y voir plutôt une preuve d'antiquité. En effet, du moment où le gnosticisme fait son apparition, il se distingue avant tout par une tendance idéaliste; il adopte les conceptions de l'an-

tiquité sémitique sur le monde, mais il y introduit une idée qu'elles ne contenaient pas primitivement. Là où il n'y avait qu'un procès cosmogonique, il voit le procès de l'esprit et sa lutte avec la matière. A mesure que cette idée se dégageait davantage du mythe qui lui avait servi de moule, il a nécessairement dû reculer de plus en plus l'absolu et multiplier les degrés qui le séparaient de la matière; en même temps les Éons, qui personnifiaient ces degrés, devaient perdre toujours plus leur caractère cosmogonique et finir par ne plus être que des formes presque aussi abstraites que les idées dont ils étaient les symboles. Ainsi, le gnosticisme tend à se compliquer de plus en plus, il ne va pas en se simplifiant. De là viennent ces dédoublements successifs sensibles surtout dans les systèmes d'une époque postérieure, ces séries d'Éons interminables qui rejettent de plus en plus l'absolu dans les profondeurs de l'insondable et viennent se placer entre lui et le monde. De là vient aussi que des êtres placés presque au premier rang dans les cosmogonies dont nous avons parlé, Iaô, l'être suprême dont on n'osait prononcer le nom, Adamas, le Démiurge enfin, finissent par ne plus représenter que des puissances d'un rang fort inférieur.

Cette manière d'envisager le gnosticisme nous fait aussi mieux comprendre le personnage d'Achamoth. En effet, il est un élément essentiellement gnostique parce qu'il personnifie l'union du monde spirituel avec la matière; ses chutes et son relèvement ne sont autre chose que l'histoire de l'esprit condamné à se limiter, à s'enfermer dans un corps et à passer par l'imperfection afin d'arriver à la parfaite conscience de lui-même; il marque l'introduction de l'élément moral dans l'émanation universelle. Cette idée ne peut donc être née que dans le sein du gnosticisme. Mais, une fois née,

elle devait acquérir une importance toujours croissante; aussi voyons-nous le mythe d'Achamoth atteindre à un développement extraordinaire, si bien que dans la *Pistis Sophia* il finit par occuper plus de place à lui seul que tout le reste du procès de l'Esprit. Il nous semble donc que si Achamoth est absente du système des Naasséniens, ce n'est pas qu'elle ait disparu tout à coup, mais plutôt parce qu'elle n'avait pas encore acquis l'importance qu'elle a eue plus tard. Ce système n'est, du reste, pas le seul d'où elle soit absente; nous ne la trouvons pas non plus chez Basilide[1]. Sans doute M. Lipsius, d'accord avec Hilgenfeld[2], s'appuie sur ce fait pour voir également, dans la doctrine basilidienne des *Philosophoumena*, une forme postérieure de ce système; mais alors comment explique-t-il qu'elle fasse également défaut chez Cérinthe et chez Saturnin, qui représentent deux des formes les plus anciennes du gnosticisme?

Les lacunes que nous avons reconnues marquent donc non pas une décadence, mais un développement incomplet de l'idée gnostique. Elle ne s'est pas encore nettement dégagée des mythes cosmogoniques ; aussi les possédons-nous sous une forme qui se rapproche davantage de leur forme primitive. Le mythe d'Adamas, tel que nous le font connaître les *Philosophoumena*, nous rappelle jusque dans ses détails les mythes analogues que nous trouvons chez Damascius, Bérose et Sanchoniathon. Le premier homme n'est pas encore distinct de l'Abîme et les couples ont encore ce caractère flottant et indécis qui les distingue dans toutes les cosmogonies sémitiques. Enfin, le mythe du serpent nous amène encore à la même

---

1. *Phil.* VII, 20, p. 356 et suiv.
2. *Theologische Jahrbücher*, 1856, I, p. 86 et suiv.

conclusion. Nous avons reconnu qu'on ne peut le ramener au serpent de la Genèse, et nous avons été obligé d'y reconnaître une conception toute différente qui est commune à presque toute l'Asie occidentale. Or, sans doute, on pourrait admettre que cette conception est venue se greffer sur celle des Ophites d'Irénée, que M. Lipsius nous présente comme un développement de l'idée biblique; mais cela même n'est pas possible, et il faut distinguer chez Irénée deux serpents dont les rôles ont été confondus, soit par les Ophites, soit par leur historien. Toutefois, cette démonstration ne pourra être complète que lorsque nous aurons étudié le rôle du serpent chez les Pérates, mais alors elle ne laissera plus guère place au doute.

Les Naasséniens nous présentent donc une forme de l'hérésie ophite plus primitive que celle que nous a fait connaître Irénée. S'ensuit-il qu'il faille leur assigner une date antérieure? Nous ne le pensons pas. Leurs hymnes innombrables, leurs évangiles apocryphes, leur connaissance de presque tous les livres du Nouveau Testament ne nous permettent pas de le supposer; les Pères, du reste, ne nous présentent guère les différentes hérésies que sous la forme sous laquelle ils les ont connues et combattues. Il est donc probable que l'exposé de saint Hippolyte nous présente la doctrine des Naasséniens telle qu'elle a pu être formulée à la fin du deuxième siècle, quoique la secte des Naasséniens elle-même remonte sans doute beaucoup plus haut. Mais, se développant sur le sol de l'Asie, où il avait pris naissance, ce rameau du gnosticisme est resté en un contact beaucoup plus direct avec les mythes qui lui avaient servi de point de départ et il s'est moins écarté de sa forme première. Seulement, peu à peu, il s'est enrichi par le dehors, et ainsi s'est

formé tout ce bagage de mythes et toute cette littérature apocryphe, singulier mélange d'éléments chrétiens et païens auxquels on appliquait une même méthode allégorique. Ces mythes devaient d'autant plus facilement se fondre dans la doctrine des Naasséniens qu'ils pouvaient s'appuyer sur un vieux fonds de paganisme. Le caractère profondément païen des Naasséniens était encore plus sensible dans leurs pratiques religieuses et dans leur culte, et saint Hippolyte nous apprend que tout se passait chez eux comme dans les mystères païens, à cette différence près qu'ils n'étaient pas eunuques. Il nous dit même formellement qu'ils assistaient aux mystères de la grande déesse, parce que rien mieux que ces cérémonies ne leur permettait d'embrasser l'ensemble du mystère suprême. Nous nous trouvons donc en présence d'une secte plus païennne que chrétienne; païenne par sa métaphysique, par son origine, par son culte; chrétienne par la place qu'avait prise dans l'âme de ses adhérents la personne de Jésus, qu'eux aussi considéraient comme le pivot de l'histoire du monde.

LES PÉRATES.

Les sectes dont il nous reste à parler nous occuperont moins longtemps que les Naasséniens. En effet, en ce qui concerne les Pérates et Justin, ici tout est nouveau. Avant les *Philosophoumena*, nous n'en savions rien ou presque rien; et, quant aux Séthiens, les données fort incomplètes que nous possédions sont d'accord avec ce que nous en apprend saint Hippolyte. Nous n'aurons donc point à comparer des textes et des auteurs diffé-

rents. En outre, une partie des résultats que nous avons acquis pour les Naasséniens s'appliquent également aux Pérates et aux Séthiens, comme d'autre part l'étude de ces sectes viendra en plus d'un point confirmer les conclusions auxquelles nous sommes arrivé.

EUPHRATÈS.

Les Pérates prétendaient tirer leur origine d'un certain Euphratès Peraticus. Le nom de ce personnage nous était déjà connu avant les *Philosophoumena.* Dans les actes du dixième concile, tenu à Constantinople en 681, il est question, à la suite de trente-quatre autres hérétiques, dont plusieurs n'ont jamais existé, d'un certain Euphratès Persicus [1]; en outre, dans son *Traité contre Celse,* Origène dit que les Pérates parlent avec respect de leur chef Euphratès, et dans un autre passage il reproche à Euphratès d'avoir pris ses doctrines à des sectes détachées de l'Église, et surtout aux Ophites; or, les Ophites, dit-il, ne sont pas chrétiens. A ces renseignements, il faut joindre ceux de Théodoret. Celui-ci mentionne également le nom d'Euphratès en y joignant celui d'Adémès de Karyste. Il se borne d'ailleurs à copier le résumé que les *Philosophoumena* nous donnent de la doctrine des Pérates au livre X. En effet, à côté de cet Euphratès, que n'a connu aucun de ceux qui en parlent, saint Hippolyte place un autre hérétique de la même école, Kelbès [2] de Karyste. Nous n'avons rien pu découvrir sur le second [3]. Quant au premier, qui

1. Peut-être faut-il voir dans ce mot une simple faute de copiste pour Peraticus.

2. *Var.* Akembès, Ademès, p. 50, 503.

3. M. Baxmann, *Niedners Zeitschrift* 1860, I, p. 235, croit y re-

ne nous est guère mieux connu, peut-être son nom porte t-il en lui-même sa propre explication.

Les Pérates faisaient dériver leur nom d'une idée de morale transcendante. Il exprimait, suivant eux, le passage de l'âme (Pérân) de l'esclavage charnel à la liberté de l'esprit[1]. Ce sens a été adopté par MM. Zeller[2] et Baxmann[3]. Mais on doit se méfier des étymologies purement morales, et celle-ci a, de plus, le tort de ne pas rattacher les Pérates à leur prétendu fondateur Euphratès. Or, une expérience à peu près constante nous apprend que toutes les sectes dont l'histoire nous fait connaître le fondateur en ont tiré leur nom. D'autre part, il est impossible de ne pas être frappé de l'étrange ressemblance qui existe entre le nom d'Euphratès et celui de Peraticos, et cette ressemblance acquiert une valeur encore plus significative par la relation étroite où se trouvent ces deux mots. On dirait que le second n'est que le commentaire inséparable du premier. Il nous semble difficile de voir dans l'épithète de Peraticos autre chose que la traduction grecque d'Euphratès, traduction faite sans doute avec l'intention de trouver dans ce nom un sens allégorique qui s'accordait fort bien avec l'ensemble des conceptions des Pérates. C'est un essai d'étymologie semblable à ceux dont les livres de l'Ancien Testament et toute la littérature ancienne nous offrent tant d'exemples.

Quant à Euphratès, que l'on a beaucoup trop laissé

---

connaître Caryste en Eubée. Pourtant nous devons avouer que la forme toute sémitique du nom de Kelbès rend cette hypothèse assez douteuse.

1. *Phil.* V, 16, p. 188.
2. Zeller. *Theol. Jahrbücher*, 1853.
3. Baxmann. *Loc. cit.*

de côté, peut-être reçoit-il son explication la plus naturelle du nom même de l'Euphrate, soit qu'il faille y voir un nom d'homme tiré d'un nom de fleuve d'une façon analogue à celui de Bardesane, soit plutôt qu'il renferme une idée mystique qui aurait donné naissance à ce personnage légendaire. Cette étymologie semble au premier abord presque trop simple; pourtant elle pourra ne pas paraître entièrement dénuée de fondement si l'on songe, d'une part, à la place considérable qu'occupent les idées chaldéennes dans le système des Pérates, et, de l'autre, au sens mystique que déjà les Naasséniens donnaient au fleuve sacré. L'Euphrate, c'est pour eux l'eau vive qui imprime à l'homme son caractère spirituel, qui le conduit à la vraie porte et à laquelle toute la nature vient s'abreuver. L'Euphrate, c'est le symbole et l'image sensible du serpent[1]. On voit que dans cette circonstance les Pérates ne s'étaient pas beaucoup écartés du sens vrai dans leur étymologie, parce que c'était une même inspiration qui avait donné naissance à l'un et à l'autre nom.

La doctrine des Pérates.

Le renseignement d'Origène d'après lequel les Pérates auraient puisé leur doctrine dans des sectes détachées de l'Église et surtout chez les Ophites, se trouve pleinement confirmé par ce que nous en apprennent les *Philosophoumena*. Nous y lisons que les Pérates avaient longtemps vécu dans l'obscurité avant de paraître au jour. Au moment où saint Hippolyte put les connaître, ils avaient déjà de nombreux ouvrages. Nous possédons même un long

1. *Phil.* V, 9, p. 174.

fragment de l'un d'entre eux intitulé : *Les habitants des faubourgs de l'Éther*. L'exposé que les *Philosophoumena* nous donnent de leur doctrine est assez complet, mais il est obscur. Il semble que l'auteur ait pris plaisir à l'embrouiller en y mêlant continuellement la critique. Pourtant à la fin [1] il y revient dans une récapitulation qui jette quelque lumière sur ce qui précède. Toutefois, dans ce dernier morceau, il insiste surtout sur le rôle du Fils considéré comme médiateur entre le Père et la matière. Il ne faut pas non plus négliger dans cette étude les détails que saint Hippolyte nous donne sur l'astrologie des Pérates, au livre IV, à l'endroit où il expose le système d'Aratus [2].

Les premiers principes.

Un premier principe divisé en trois, et qui forme lui-même une des parties de cette trichotomie, telle est l'idée que nous trouvons en tête du système des Pérates. D'après notre manière de raisonner, cette idée implique une contradiction ; le tout ne peut être en même temps une des parties qui le composent. Et pourtant cette contradiction n'est qu'apparente. Il faut, en effet, se garder d'appliquer aux raisonnements des Gnostiques une logique qui n'était pas la leur ; les procédés de l'esprit varient suivant les époques, le jugement est toujours le même. Ils n'avaient pas encore trouvé l'expression logique des idées dont ils se faisaient les apôtres ; ils étaient donc condamnés à les exprimer sous une forme allégorique nécessairement imparfaite, et il nous faut briser ce moule pour

1. *Phil.* V, 17, p. 196-8.
2. *Ibid.* IV, p. 114 et suiv.

découvrir leur véritable pensée. Le principal mérite de M. Baxmann est d'avoir dégagé de ces formes la pensée philosophique des Pérates. Si nous cherchons, en effet, à traduire cette formule dans notre langage, voici ce que nous y trouvons : Tout ce qui est forme le Cosmos; il n'y a pas de Dieu au-dessus, il n'y a rien en dehors de lui, et, par conséquent, tout ce que nous appellerions Dieu ou Père, ou Bien parfait, n'en est lui-même qu'une partie. L'esprit absolu est sans doute au-dessus de la matière et même du monde des idées, mais, comme elles, il fait partie de l'ensemble des choses. C'est donc le panthéisme absolu : le monde est tout.

Le monde est donc divisé en trois domaines, celui de l'absolu, celui des idées et celui de la matière, et c'est dans ces trois domaines que viennent se ranger tous les êtres. Seulement ils n'appartiennent pas exclusivement à l'une ou à l'autre de ces catégories; ils participent tous à ces trois natures. De même que l'être universel, chaque être particulier est à la fois esprit, force et matière : « Dieu est triple, de même que le Verbe est triple, « que l'esprit est triple et que l'homme est triple. » C'est ce que les Pérates exprimaient en disant que ces trois grandes divisions sont partagées en un nombre infini de sections qui comprennent tous les êtres possibles. Ces sections s'étendent même jusqu'aux trois premiers principes que nous avons rencontrés en tête du système des Pérates. En effet, nous voyons l'absolu, qui était d'abord considéré comme un élément commun à tous les êtres, se transformer et devenir lui-même une section distincte. Le deuxième et le troisième élément à leur tour font de même et viennent se ranger au-dessous de lui, et cette triade constitue la première et la plus

élevée de toutes les sections. Sans doute cette nouvelle conception est aussi contradictoire, et pourtant elle encore contient une idée philosophique; c'est que si l'Esprit en soi n'est pas au-dessus du Cosmos, s'il n'en est qu'une partie, pourtant il ne s'y perd pas, il a une existence propre et il contient déjà virtuellement en lui toutes les forces de la nature et la matière même.

Cette conception est au fond identique à celle qui forme la base du système des Naasséniens. Ici encore nous retrouvons trois domaines qui correspondent exactement aux trois natures que nous avons étudiées plus haut. Ce sont : en haut, le domaine de l'incréé, le Père, le Bien parfait; en bas, notre monde, le domaine de la création; enfin, entre les deux, un domaine intermédiaire que nous appellerions celui de la génération spontanée et qui est peuplé par un nombre infini de puissances[1]. Seulement, cette division est ici plus longuement et plus philosophiquement développée.

Ce serait pourtant se faire une fausse idée du système des Pérates que de se le figurer comme un cours de doctrine systématiquement développé et exposé sous une forme purement abstraite. Leurs doctrines se présentent beaucoup plutôt à nous sous une forme symbolique et ce symbolisme est emprunté surtout aux idées astrologiques des Chaldéens. Aux trois domaines dont nous avons parlé correspondent trois régions distinctes : la région céleste qui est le monde des étoiles fixes et de l'éther, la terre et entre la terre et la lune une région intermédiaire où se meuvent les planètes. Toutes les parties du drame qui s'accomplit dans le monde ont leur emblème au ciel. Suivant saint Hippolyte même, tout le système des

1. *Phil.* V, 12, p. 176; 17, p. 196.

Pérates n'est qu'une théorie astrologique dont ils se sont bornés à traduire les termes. Il explique toutes leurs conceptions par des influences sidérales et ramène les notions d'Archontes, d'Éons, de puissances bonnes et de puissances mauvaises, toutes leurs chutes et leurs alliances aux divisions du Zodiaque et aux différents mouvements des astres ainsi qu'à leurs conjonctions. Saint Hippolyte se trompe : les Pérates ne se bornaient pas à en traduire les termes, ils leur donnaient une valeur nouvelle en introduisant partout le procès de l'esprit à côté du procès purement cosmogonique.

Cosmogonie.

Tout ce que nous savons sur la cosmogonie des Pérates se trouve renfermé dans une citation fort importante que nous a conservée saint Hippolyte. L'ouvrage auquel il l'emprunte a pour titre : *Les habitants des faubourgs de l'Éther* [1]. C'est une sorte d'apocalypse qui doit nous faire connaître les évolutions successives du chaos. Elle commence sur un ton fort emphatique. « Je suis la voix du réveil au milieu de l'Éon de la nuit, » s'écrie l'auteur; puis il fait comparaître devant nous toute une série de puissances issues du chaos et qui concourent à former notre monde. Chacune d'elles est accompagnée par un cortége d'hommes ou de personnages mythologiques qui en sont les types sur la terre. Le but qu'il se propose est de rendre à ces idées travesties par l'ignorance des hommes leur signification véritable. Et pourtant, au premier abord, on y voit un mélange presque inextricable de termes incompréhensibles et d'idées empruntées aux

1. *Phil.* V, 14, p. 184.

sources les plus diverses et réunies par un grossier syncrétisme. Cependant on finit par y découvrir certains éléments d'une cosmogonie qui nous rappelle de loin celles de Sanchoniathon. M. Baxmann a peut-être insisté trop exclusivement sur le caractère grec de ce fragment. Sans doute, plusieurs de ces principes cosmogoniques trahissent une origine grecque, mais la forme que l'auteur adopte pour les désigner est sémitique; il y a là une tendance sémitisante évidente, et il suffirait, pour la prouver, de l'affectation qu'il met à taxer d'erreur les noms grecs correspondants.

Le premier principe cosmogomique est la mer (Thalassa). On a surabondamment prouvé, en s'appuyant sur Bérose, que l'auteur avait ici en vue non pas la conception grecque de la mer, mais la déesse Tauthé [1] que Bérose appelle Thalatth [2] ou Thauatth, d'après la correction proposée par M. F. Lenormant, et qui nous est parvenue dans les inscriptions assyriennes sous la forme Tihavti, l'abîme primordial que Bel pourfend afin d'en faire sortir le monde. Cela ressort clairement des attributs que ce morceau lui confère. Elle est la puissance de l'abîme, la matière humide toujours en mouvement, qui supporte tout et où tout vient se résoudre.

Aussitôt après elle vient se placer Chorzar, la puissance hermaphrodite qui a la garde de la mer. Son rôle est aussi clair que son nom est obscur; c'est un génie organisateur du chaos. Peut-être même faut-il reconnaître sous cette forme altérée le dieu Chrysaôr [3]. Comme lui, en effet, Chorzar est un dieu de la mer et il tient de

---

1. Damascius, p. 385.
2. Bérose chez le Syncelle, p. 28 B. Voir aussi Movers, I, 277, et Renan, *Mémoire sur Sanchoniathon*.
3. Movers. I, p, 437, 658.

la nature du Typhon [1]. Ce rapprochement gagne en vraisemblance si l'on adopte l'identification déjà proposée par Movers [2] de Chrysaôr avec le dieu Chusôros. Le passage que nous étudions fournit même dans une certaine mesure la preuve de la parenté des deux noms. En effet, si le nom de Chorzar et quelques-uns des traits sous lesquels il nous est dépeint nous ramènent à la conception du Vulcain phénicien, cette puissance reçoit d'autre part les attributs de Chusarthis, l'épouse de Chusôros, l'harmonie et la flûte qui en est le symbole. Il nous est dit « qu'elle rend « un sifflement harmonieux par les douze embouchures « de sa flûte. » La place même qu'elle occupe est celle que Damascius assigne à Chusôros : « Chusôros, dit-il, « occupe le premier rang après l'Esprit [3]. » Or, l'Esprit représente le premier principe. Marquons pourtant ici déjà la prédominance du nombre 12, prédominance qui s'accentuera davantage encore dans la suite.

Au-dessous de Chorzar nous trouvons la Nuit, Cora. La relation dans laquelle se trouve la pyramide aux douze angles avec la déesse de la Nuit, les planètes qui assistent cette déesse, les couleurs qui couvrent la porte de la pyramide, nous ramènent à une conception que nous connaissons déjà et qui nous apparaît comme une des formes les plus anciennes de la pensée religieuse en Orient, le caractère nocturne des pyramides de la Babylonie et leur rapport intime avec le mythe de la mort du soleil et le culte des planètes. A côté des planètes, qui sont considérées comme les satellites de la nuit, viennent se placer les Curètes ; ils sont au nombre de deux, Carphaséméocheir et Eccabacara, et parfont ainsi, en s'ajou-

1. θυγάτηρ τυφωνική. *Phil.* V, 14, p. 184.
2. Movers. I, p. 659.
3. Wolf. *Anecd. Græca.*, t. III, p. 260, et Damascius, p. 387.

tant aux cinq planètes, le nombre sept. Puis les vents, par une conception parfaitement conforme au génie sémitique qui leur a toujours assigné une place fort haute parmi les puissances cosmogoniques [1]. Enfin nous trouvons Soclan et Eunô, Osiris et Isis, les archontes des douze heures de nuit et des douze heures de jour. Soclan est, chez saint Épiphane, le nom d'un des sept archontes planétaires, fils du Démiurge, mais nous n'avons pu jusqu'à présent déterminer d'une façon certaine lequel d'entre eux il devait représenter. Quant à Eunô, nous n'avons rien pu découvrir sur son compte. Quoi qu'il en soit, ces deux noms ont une physionomie bien sémitique. Le dernier trait pourtant, la mention des douze heures de jour et des douze heures de nuit, n'est certainement pas chaldéen; la division du Nycthémère en douze heures doubles était la seule usitée en Assyrie.

A la suite de ces principes cosmogoniques se range toute une série de puissances droites et gauches : ce sont d'abord la puissance droite de Dieu, Rhéa, qui a pour représentants Attis, Mygdon, Œnonè; puis à gauche, pour les productions de la terre, Béna, en grec Déméter; à droite pour les fruits, Mèn, puis Héphaistos, la puissance du feu, les trois parques et en dernier lieu la puissance hermaphrodite toujours jeune, cause de la beauté, du plaisir, du mouvement et du désir, l'Amour.

Ce fragment nous présente moins sans doute une cosmogonie qu'une description des éléments qui composent le monde. On peut remarquer, en effet, que toutes ces puissances se rattachent à l'un des quatre éléments.

---

1. Cf. SANCHONIATHON. P. 12. Voyez aussi la *Cosmogonie sidonienne d'Eudémus* et la *Mythologie de Mochus*. DAMASCIUS, *loc. cit.*

L'eau, l'air, la terre et le feu apparaissent successivement suivis du cortége de toutes les forces auxquelles ils ont donné naissance. Cependant on ne saurait méconnaître que l'auteur les a classées dans un certain ordrè. Nous croyons l'avoir établi pour les deux premières d'entre elles; nous en avons aussi montré les traces dans la place qui est assignée aux planètes et aux curètes. Il y a là les indices d'une cosmogonie sémitique, et pourtant on ne peut pas dire que le morceau dans son ensemble en présente l'aspect; par cette masse de noms grecs empruntés à tous les degrés de l'échelle mythologique et même par ses traits généraux, il nous rapproche davantage de la pensée grecque. Nous avons affaire non pas à une théorie de l'émanation, mais à une évolution des forces qui sont contenues dans l'abîme primordial. Or, ces deux termes correspondent à deux manières différentes d'envisager un même problème : le procès qui relie Dieu au monde. L'une consiste à partir de Dieu pour aboutir au monde, c'est la cosmogonie, le procédé commun à tout l'Orient; l'autre part du monde pour aboutir à une théogonie, c'est la méthode qu'a suivie l'esprit grec. C'est ce dernier procédé que nous retrouvons ici. Il suffit de lire, pour s'en convaincre, les premiers vers de la théogonie d'Hésiode; on sent que l'on est sur le même terrain : « Du chaos sortit l'Érèbe et la « sombre nuit, mais de l'union de la nuit et de l'Érèbe « naquirent la terre et le jour. » Et : « Ensuite pa- « rurent surgissant du chaos la terre au sein large et « ferme, le sol inébranlable sur lequel tout est fondé, « Tartara dans les profondeurs de la terre et en même « temps Eros, le plus beau des dieux immortels. » Le dernier trait surtout est caractéristique et porte au plus haut degré la marque du génie grec; l'amour ne se place

pas au début, il vient couronner l'œuvre et lui donner la vie et la fécondité.

Mais, si le fond de cette cosmogonie est grec, la tendance de l'auteur ne l'est pas ; il ne cite ces noms que pour leur rendre leur signification et leur forme primitives, et le commentaire dont il les accompagne est sémitique. C'est une revendication des mythes de la Grèce au profit de la Chaldée, faite par un homme qui vivait au milieu du monde asiatique et en possédait le sens. Un fait encore doit nous frapper, c'est le caractère profondément païen de ce morceau ; pas un mot n'y trahit une influence chrétienne. Peut-être pourrait-on voir dans l'introduction une allusion à Jean-Baptiste ; encore serait-elle bien vague et bien éloignée. En tout cas, nous nous refusons à voir avec M. Baxmann, dans les douze flûtes et les douze heures du jour et de la nuit, le souvenir des douze apôtres. Il nous semblerait plutôt y trouver la trace d'une influence persane. Le *Testament d'Adam* et plusieurs ouvrages du même genre nous présentent des faits analogues [1]. Nous nous trouverions reportés par ce trait encore du côté de la Chaldée, dans cette vallée de l'Euphrate qui marquait la limite du monde sémitique et du monde persan.

Le serpent médiateur entre Dieu et le monde.

Il est difficile d'assigner une place à la cosmogonie que nous venons d'étudier dans le procès du monde. Toutes ces puissances remplissent un domaine neutre en quelque sorte, situé entre le monde supérieur et le nôtre ; elles en

1. Fragments du livre gnostique intitulé : *Testament d'Adam*. Renan. Paris, 1854.

occupent les faubourgs, pour emprunter aux Pérates leur expression, mais elles les côtoient sans s'y mêler, ou plutôt on sent dans tout ce morceau une conception différente de celle qui domine dans le système des Pérates, qui ne s'y rattache que d'une façon fort indirecte malgré leurs efforts pour la fondre dans l'ensemble de leurs doctrines. Le vrai drame s'accomplit entre le monde d'en haut et le nôtre. Entre les deux vient se placer comme médiateur le Fils.

Dans ce drame, les deux mondes supérieurs, celui du Père et celui du Fils, sont du même côté, et le nôtre est en opposition avec eux [1]. Ce ne sont donc plus les trois degrés superposés à travers lesquels se poursuivait l'émanation universelle, cette idée vraiment philosophique a été supplantée par la conception dualiste à laquelle aucun système gnostique n'a su échapper. Ainsi, le Fils n'est pas à égale distance du Père et de la matière : entre le premier et le second il n'y a qu'une différence de mode d'existence ; entre les deux derniers il y a une différence d'essence. Et pourtant, il est un élément indispensable dans le procès du monde, car l'absolu ne peut pas entrer directement en rapport avec la matière, il ne peut le faire que par l'intermédiaire des idées qui en sont déjà une manifestation. Ces idées se trouvent personnifiées dans le Fils engendré par le premier homme d'une manière ineffable, dans le silence de l'éternité [2]. Le Fils se tourne vers le Père et en reçoit des puissances qui portent son empreinte, puis il se tourne vers la matière qui est informe [3] et y transporte ces idées [4]. Mais au-dessus

1. *Phil.* V, 12, p. 178.
2. *Ibid.* 17, p. 196.
3. ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος.
4. ἐπιφέρει τῇ δυνάμει τῇ ἑαυτοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐπὶ τὴν ὕλην τοὺς πατρικοὺς χαρακτῆρας.

de notre monde se trouve le Démiurge, le prince de la matière, qui est en hostilité avec le monde supérieur. Il reçoit du Fils les idées et les enferme dans des corps. L'œuvre de la création, qui est considérée comme un acte générateur[1], est donc une œuvre de destruction, puisqu'elle emprisonne l'idée dans la matière et l'attache à son sort qui est la mort. Cette mort, c'est Cronos[2], l'eau redoutable qui enveloppe tout et à laquelle rien ne peut échapper. En d'autres termes, l'esprit enfermé dans la matière est soumis au devenir ; il est condamné à périr avec elle et à rentrer dans le chaos, c'est-à-dire dans le néant.

Les Pérates se figuraient le Fils sous la forme d'un serpent animé d'un mouvement perpétuel : il représentait pour eux l'activité spontanée entre le Père qui est immobile et la matière qui reçoit son impulsion du dehors. Le serpent est donc une puissance intelligente et bonne. Comme tel, il a pour symboles sur la terre toutes les libres manifestations de l'esprit et toutes les natures indépendantes. Il est la sage parole d'Ève, et il a pour types Ésaü et Nemrod. Mais à côté de ce serpent s'en trouvent d'autres qui représentent un principe opposé : ce sont les serpents des magiciens d'Égypte et ceux du désert, en opposition à la verge de Moïse et au serpent d'airain, les dieux de la perdition en face du serpent catholique[3], qui est le dieu du salut.

Toutes ces idées, les Pérates les retrouvaient au ciel, grâce à un système astrologique emprunté, dans sa forme

---

1. ἐγέννησεν.

2. Voyez le rôle analogue que joue chez les Assyriens la planète Saturne, considérée comme la « Grande infortune », dans une note de M. Oppert. F. Lenormant, *op. cit.*, p. 373.

3. *Phil.* V. 16, p. 192; IV. p. 116-8.

du moins, aux *Phénomènes* d'Aratus. Le milieu du ciel est occupé par le grand prodige, le dragon monstre qui se déroule comme un grand fleuve près de l'étoile polaire, la seule qui soit immobile. Comme le Fils réunit les deux mondes, le serpent se trouve à l'endroit où l'Est et l'Ouest se confondent, et voit de là tout ce qui se passe au-dessous de lui; rien ne lui échappe et il exerce son action sur tous les êtres. Près de sa tête sont placées la lyre et la couronne [1]. En face de lui se trouve un homme dans la posture d'un suppliant. Cet homme, c'est l'homme esclave qui doit déposer ses péchés sur la tête du serpent pour être délivré; et, comme la lyre et la couronne se trouvent à côté de la tête du serpent, il faut qu'il étende la main pour saisir la lyre, symbole d'Hermès et du Logos, s'il veut obtenir la couronne. Mais derrière lui se trouve un autre serpent qui est en petit l'image du premier. Le méchant serpent s'élance vers la couronne pour l'arracher à l'homme, quand un autre homme, l'Ophiouchos, l'arrête et l'empêche d'y toucher.

Nous avons donc là, nettement dépeints, deux êtres bien distincts dont le second est pour ainsi dire la caricature du premier. Cette distinction n'avait pas pris naissance chez les Pérates de l'explication allégorique d'un texte, elle repose sur une conception astrologique qui leur était de beaucoup antérieure. Sur les monuments de l'Assyrie, le serpent occupe une grande place parmi les dieux sidéraux; et même, sur le caillou Michaux [2], à côté du grand serpent, on en voit deux petits, l'un à tête d'aigle et l'autre à tête de lion. Seulement, ces données antiques avaient été transformées par l'idéa-

---

1. *Phil.* V. 16, p. 194 et IV, 148, p. 118.
2. Munter. *Die Religion der Babylonier*, pl. III.

lisme gnostique. Tandis que le grand serpent, qui représentait Ophion, Harmonia, Eschmun, le Cosmos sous ses différents aspects, le ciel des étoiles fixes qui entoure les sept cieux planétaires, était devenu chez eux le symbole de l'intelligence, première émanation de l'absolu, les petits serpents étaient devenus, comme les planètes dont ils étaient les images, des puissances mauvaises qui pesaient sur les destinées des hommes, les créatures et les instruments du Démiurge; parfois même ils représentaient le Démiurge lui-même. Nous en trouvons la preuve dans la *Pistis Sophia* où le Démiurge est représenté tantôt avec une tête de lion, tantôt avec une tête de dragon, et mieux encore sur les monuments gnostiques, sur ces cachets et ces gemmes si nombreux où nous rencontrons souvent, l'un à côté de l'autre, le serpent enroulé et le Démiurge à tête de lion avec des jambes en forme de serpents terminées par des têtes d'aigle, de lion ou de dragon.

Le salut.

Si nous nous demandons maintenant quelle est la place de Jésus dans ce système, nous verrons qu'il n'en a pas en réalité ; on lui accorde celle que l'on ne peut pas refuser à un fait historique, mais le rôle qu'on lui assigne ne cadre pas avec le reste du système. En effet, nous est-il dit, du sommet de la première section, du séjour de l'Incréé naquit, à l'époque d'Hérode, un homme, Christ, en qui tout était triple [1]. Il avait en lui toutes les vertus des trois divisions de l'univers, et il apportait dans notre monde en germe toutes celles du monde supé-

1. *Phil.* V, 12, p. 178.

rieur. Le but de sa mission était de ramener à l'unité tous ces éléments déchirés et disséminés dans le monde. Mais son œuvre était à peine nécessaire, car le véritable sauveur, c'est le serpent. En effet, c'est lui qui ramène en haut les âmes réveillées, et, comme pour les Naasséniens, il est la Porte [1]. Christ ne sauve pas; il n'agit guère que comme instrument du Fils. Sa mission est de réveiller dans les hommes la conscience de leur divinité. Ceux qui ont la force de reconnaître en eux le caractère divin, par ce seul fait deviennent semblables au Père [2] et gagnent le ciel. Ceux qui n'ont pas l'énergie nécessaire se perdent dans la nuit. Ainsi, ce qui sauve l'homme, c'est la connaissance de son caractère divin ; c'est elle qui crée ou plutôt qui constitue en lui une hypostase divine; on est Dieu par le seul fait que l'on se reconnaît pour tel. Nous restons fidèles au panthéisme que nous avons signalé dès l'abord.

Le salut, c'est donc l'affranchissement successif de tout l'esprit qui est retenu dans les liens de la matière ; et quand tous les éléments tombés qui appartiennent aux deux mondes supérieurs auront été relevés, tous les éléments matériels qui avaient été les instruments de cet esclavage seront détruits. Mais cette délivrance complète n'aura lieu qu'à la fin du monde, et c'est cette idée que symbolise au firmament le cygne qui entonne au moment de mourir un chant de délivrance.

La patrie des Pérates.

Dans l'exposé que nous venons de faire, on a pu remarquer qu'il n'était nulle part question de couples ; l'é-

1. *Phil.* V, 17, p. 198.
2. ὁμοούσιος, 17, p. 196.

lément féminin en est presque complétement absent. Un seul passage fait exception, c'est une citation. L'auteur de l'ouvrage que cite saint Hippolyte parle du serpent céleste[1]. « Voilà, » dit-il, « le grand principe[2] dont parle l'Écriture ; » puis, après avoir cité le début du prologue de saint Jean, il ajoute sous forme de commentaire : « C'est en lui « qu'était Ève, Ève la vie[3]. » Cette phrase, incompréhensible si nous regardons Ève comme le nom d'un individu, s'éclaire d'une lumière nouvelle si nous cherchons à lui rendre le sens mythologique qu'il avait pour l'auteur. En effet, M. Movers a reconnu[4] dans Eva la forme sémitique du mot Éon, et, de plus, la terminaison de ce nom nous indique qu'il doit en représenter le côté féminin. Ce passage le prouverait si la démonstration de M. Movers n'était pas suffisante ; Ève nous y apparaît comme la compagne du premier des Éons, du grand principe qui est le Verbe ; elle est contenue en lui comme l'esprit virginal est contenu dans le premier homme, ou, plus généralement encore, comme l'élément féminin est compris dans l'idée dont il exprime le côté accidentel et imparfait. Cela ressort jusqu'à l'évidence des mots suivants qui sont le développement de la même idée. « Cette Ève, » continue le même auteur, « c'est la mère de tous les vivants, « la nature commune à tous les êtres, dieux et anges, « immortels et mortels, raisonnables et privés de raison. » Nous retrouvons donc chez les Pérates ce principe qui s'appelait chez les Naasséniens l'esprit virginal, la première femme, la mère de tous les êtres ; nous avons affaire à la même conception fondamentale, mais différem-

---

1. *Phil.* V, 16, p. 194.
2. μεγάλη ἀρχή.
3. Ἡ Εὔα ζωή.
4. Movers. *Phœnizier*, I, p. 456-7.

ment développée. Car, si les *Philosophoumena* font allusion à cette conception, ce n'est que par un mot; elle n'occupe qu'une place insignifiante dans le système des Pérates; l'astrologie des Chaldéens d'une part, la psychologie assyrienne de l'autre ont tout envahi.

D'après ce qui précède, il nous restera peu de chose à faire pour déterminer quelle a été la patrie des Pérates. En effet, on pourrait être tenté, en voyant les emprunts si nombreux qu'ils ont faits à la Grèce, de se demander s'ils nont pas vécu en contact immédiat avec elle. Mais on remarque bientôt qu'il règne dans tout leur système une hostilité marquée contre les Grecs. S'ils leur empruntent leur mythologie, c'est pour la combattre. Les Pérates prétendent représenter le triomphe de l'esprit sémite sur l'esprit et la civilisation grecs. M. Baxmann a poursuivi d'une façon fort ingénieuse les traces de cette idée jusque dans leur astrologie. Le chemin large qui conduit à la perdition, celui que suivent les Grecs, c'est la Grande Ourse. Au contraire, la porte étroite c'est l'étoile polaire, la queue de la Petite Ourse, qui guide les Sidoniens, c'est-à-dire les Sémites, dans leur navigation, les fait sortir d'Égypte, leur permet de franchir la Mer Rouge et les mène au bon port, c'est-à-dire au Logos en qui est le salut.

Ce passage, ainsi que d'autres fort nombreux, dénotent une hostilité non moins grande contre l'Égypte; elle est même plus fortement accentuée que chez les Naasséniens. Partout l'Égypte est représentée comme la terre de l'esclavage, le royaume de la matière, dont la fin est la mort et avec lequel on doit être constamment en lutte. Les Pérates sont donc une secte réellement asiatique. D'autre part nous ne trouvons pas chez eux cette richesse mythologique qui distinguait les Naasséniens et nous avait

porté à les placer dans l'Asie antérieure, du côté de la Phrygie. Nous croyons qu'il faut pénétrer plus avant pour trouver la patrie des Pérates. C'est le résultat des différentes observations que nous avons eu l'occasion de développer. La présence de certains personnages mythologiques, plusieurs passages de leur cosmogonie, le nom de Thalassa donné à l'abîme primordial, la place qu'occupent les Curètes, le rôle considérable des planètes et du Zodiaque, le caractère sidéral du serpent, toute leur astrologie enfin semblent nous désigner comme leur patrie la Mésopotamie. Saint Hippolyte lui-même le donne à entendre, lorsqu'il nous dit que les Pérates avaient puisé toute leur science dans l'astrologie des Chaldéens. Ainsi s'expliqueraient ces influences persanes que nous avons cru reconnaître chez eux, et qui leur sont communes avec d'autres sectes également établies sur les bords de l'Euphrate, où nous les retrouvons encore bien des siècles après sous le nom de Nazoréens ou de Mendaïtes, ou de Chrétiens de saint Jean.

A quelle époque remonte leur établissement dans ces contrées? Les textes ne nous permettent pas de le décider. Sans doute on trouve dans quelques-uns de leurs ouvrages, de même que chez les Naasséniens, des traces d'une composition assez récente, mais elles ne sont pas générales, et, du reste, rien ne prouve que leur existence ne soit pas beaucoup antérieure à la rédaction de ces écrits. Au contraire, saint Hippolyte lui-même atteste leur haute antiquité ainsi que l'obscurité de leurs origines, en distinguant deux périodes dans leur existence. Nous retrouvons également ce double caractère dans la figure légendaire de leur chef Euphratès, dont le nom vient encore confirmer la conclusion à laquelle nous sommes arrivé. Seulement, nous pouvons le dire main-

tenant avec plus de certitude, son nom renferme une indication géographique, il ne nous dit rien sur leur chronologie. Leur origine se perd, comme celle de leur fondateur, dans des ténèbres que nous ne pouvons pas dissiper parce que nous manquons de documents pour les éclairer.

LES SÉTHIENS.

Les Séthiens ont été connus de tout temps. Presque tous les auteurs qui se sont occupés du gnosticisme les placent après les Ophites, à côté de la secte des Caïnites dont saint Hippolyte ne nous parle pas. Seulement, tout ce que nous savions de leur doctrine se bornait à des vues philosophiques sur l'histoire de l'humanité dans laquelle ils voyaient la lutte de la race de Seth avec la race de Caïn. Dans cette lutte, Seth était le fils de Sophia, le représentant de l'humanité spirituelle; il apparaissait comme son fondateur et comme son sauveur, car c'est lui qui s'était incarné en Jésus. Ce personnage, qui joue un si grand rôle chez les Séthiens et qui leur avait même donné son nom, n'était pas inconnu de saint Hippolyte. Il nous parle de ces écrits innombrables qui venaient se grouper autour de Seth et dont tous les auteurs anciens sont unanimes à nous attester l'existence; il nous cite même l'un d'entre eux, la *Paraphrase de Seth*. Et pourtant, c'est à peine s'il prononce le nom du héros de cette littérature; il ne nous dit rien des théories historiques qui se rattachaient à lui; tout ce qu'il nous a conservé du système des Séthiens se rapporte à leur métaphysique ou à leur cosmogonie.

On ne peut expliquer ce silence que par le but spécial que poursuivait l'auteur des *Philosophoumena*. Il pouvait beaucoup mieux nous démontrer l'origine païenne des Séthiens en nous faisant pénétrer dans les profondeurs de leur système et en nous découvrant les liens qui unissaient leur doctrine aux enseignements secrets des mystères orphiques, qu'en insistant sur un personnage dans lequel il voyait sans doute un emprunt fait à la théologie juive. La critique moderne, éclairée par la découverte des anciens monuments de l'Égypte et de l'Assyrie, devait seule rendre à Seth sa véritable signification mythologique.

Le procès métaphysique.

La métaphysique des Séthiens reproduit la même conception fondamentale que celle des Pérates et des Naasséniens. Ici encore, sous des formes un peu différentes, nous retrouvons la division du monde en trois éléments, dont chacun renferme un nombre infini de puissances, c'est-à-dire, suivant l'explication de saint Hippolyte, tout ce qui est et tout ce qui pourrait être, tout ce qui est susceptible d'être conçu par la pensée, en un mot, tous les possibles [1].

Mais, dès l'abord, nous rencontrons un dualisme plus nettement accentué ; les domaines des trois éléments sont strictement délimités [2], les noms même qui servent à les désigner marquent cette opposition : ce sont en haut la lumière, en bas les ténèbres, et entre les deux l'esprit pur. La véritable antithèse est marquée par la lumière et les ténèbres. Quant à l'esprit, c'est à peine s'il a une

1. *Phil.* V, 19, p. 198.
2. *Ibid.* περιωρισμένας.

existence propre ; il ne faut pas se le figurer comme un soufle de vent : il n'est guère que le parfum subtil qui suit l'encens et que la lumière laisse après elle lorsqu'elle luit dans les ténèbres.

Nous assistons donc en réalité à la lutte de la lumière et des ténèbres. La lumière, semblable aux rayons du soleil, plonge jusqu'au sein des ténèbres ; mais les ténèbres sont un principe conscient et raisonnable ; elles savent que si la lumière les abandonne, elles resteront sans forme et sans vie ; aussi tous leurs efforts tendent à la retenir captive. Cette lutte se poursuit à travers les différents degrés de la cosmogonie des Séthiens et nous en fournit les principaux traits. En effet, les puissances qui sont contenues dans les trois éléments ont chacune leur existence et leur mouvement propres ; tant qu'elles sont isolées, elles restent à l'état indifférent ; mais quand elles se rencontrent elles se combinent, et de ces combinaisons sortent les idées de tout ce qui existe. Cette conception de la naissance du monde se présente à nous sous une forme que nous rencontrons ici pour la première fois et qu'il importe de relever. De la première de ces rencontres naissent le ciel et la terre, qui nous apparaissent sous la forme d'une matrice portant un ombilic en son milieu, et toutes les combinaisons qui ont lieu dans la suite, du ciel à la terre, ne font que reproduire l'image de cette première matrice [1].

Le procès à l'intérieur de la matière.

Le salut.

Jusqu'à présent, nous n'avons assisté qu'à une création idéale. Les différentes combinaisons du possible

1. *Phil.* V, 19, p. 202.

ont donné naissance aux idées de tous les êtres, et toutes ces idées ne sont que le développement de l'idée du monde symbolisée par la matrice. Mais les êtres eux-mêmes ne peuvent avoir été produits par la lumière, car la création est une œuvre mauvaise; aussi appartient-elle à la matière. A côté du procès métaphysique vient se placer un autre procès qui a lieu au sein de la matière. Malheureusement, le passage qui nous le raconte est fort mutilé, et le texte nous fait souvent défaut aux endroits où il nous serait le plus nécessaire.

Nous appelons matière les ténèbres, parce que ces deux termes répondent chez les Séthiens à une même idée. Les ténèbres sont cette « eau redoutable » qui formait déjà chez les Pérates le premier principe cosmogonique, la matière commune, mais encore amorphe et inorganisée, d'où sont pris tous les êtres. La première puissance qui en émane, son premier-né, pour rester fidèle à la terminologie des Séthiens et à l'esprit de leur système, est un vent violent et impétueux [1], et ce vent devient le principe et la cause de toute génération. Il soulève les flots et les met en mouvement, et, sous son action, ces eaux se gonflent, deviennent enceintes et donnent naissance à des êtres vivants. Par cette création, l'esprit, qui se trouvait répandu sous forme d'idées dans la matière, se trouve emprisonné dans des corps. La création est donc mauvaise, puisqu'elle enchaîne l'esprit dans la matière, et c'est ce que les Séthiens exprimaient en lui attribuant un caractère féminin [2]. Ils se servaient encore, pour exprimer la même idée, d'une autre image. Ils assimilaient ce vent violent au sifflement du serpent,

1. *Phil.* V, 19, p. 200, ch. 16, p. 190.
2. *Ibid.* 19, p. 204.

et, dès lors, ce n'est plus le vent qui soulève les flots, c'est le serpent qui pénètre dans la matrice impure et y engendre l'homme.

Cette image n'est pas un élément accidentel dans l'ensemble de la conception des Séthiens ; au contraire, c'est elle qui va nous fournir l'explication du reste de leur système. En effet, tous les désirs de la lumière tendent en haut ; l'étincelle captive cherche une issue qui lui permette de sortir de son corps de ténèbres, car si l'homme a été engendré par le serpent, son essence est divine, mais elle n'en trouve pas. C'est alors que le Verbe parfait d'en haut intervient pour la délivrer; seulement, comme il ne peut pas forcer la matière à le recevoir, il prend la forme du serpent et pénètre ainsi dans la matrice en la trompant par sa ressemblance avec le principe de la génération charnelle, le seul qu'elle connaisse. Telle est, aux yeux des Séthiens, la raison de la naissance miraculeuse de Jésus. Mais il ne suffit pas au Verbe d'avoir pénétré dans la matrice, il faut qu'il se lave des souillures qu'il y a contractées, bien qu'elles soient purement extérieures, et qu'il aille boire à la source d'eau jaillissante [1] ; et tout homme qui veut être délivré doit faire de même. Toutefois, ce n'est pas cette purification elle-même qui sauve. Ce qui sauve l'homme, c'est la connaissance du principe divin qui est en lui, et il l'acquiert en recevant la doctine que nous venons d'exposer, et en y adhérant [2], l'âme qui l'a reçue marche sur les traces du Verbe et devient Verbe avec lui et comme lui.

Ainsi donc, ici encore le salut est l'œuvre du Verbe

---

1. *Phil.* V, 19, p. 206.
2. *Ibid.* 21, p. 212. διδασκαλία καὶ μάθησις.

plutôt que celle de Jésus. Il devait en être ainsi, et l'existence de cette doctrine chez toutes les sectes que nous avons étudiées nous apparaît non comme le résultat d'une coïncidence fortuite, mais comme la conséquence nécessaire de l'idéalisme qui est essentiel au gnosticisme. Du moment que le salut restait limité au domaine de l'esprit, la personne de Jésus devait s'effacer et finir par ne plus être qu'une des formes qu'avait revêtues l'activité du Verbe; son œuvre rédemptrice même n'était pas nécessaire, puisque, pour être sauvé et pour échapper aux liens de la matière, il suffisait à l'homme d'arriver à la conscience de sa divinité.

Les sources de la doctrine des Séthiens.

Les mystères orphiques. La Crasis et la Mixis. La Perse.

Nous avons exposé tout d'un trait et sans y mêler de critiques le système des Séthiens; cette vue d'ensemble était nécessaire pour nous permettre de comprendre la manière dont il s'était produit et de saisir sur le fait les différents éléments qui ont concouru à sa formation. Saint Hippolyte nous dit que les Séthiens avaient pris leur doctrine à Musée, à Linus et au grand révélateur des mystères, Orphée. Nous savons trop peu quelles idées représentent les noms de Musée et de Linus pour rien pouvoir affirmer à leur égard; mais, en ce qui concerne Orphée, on est obligé de reconnaître la parfaite exactitude du dire des *Philosophoumena*. On trouve entre les dogmes des Séthiens et ceux que l'on enseignait dans les mystères orphiques une ressemblance qui repose non pas sur une analogie externe, mais sur une parenté intime des deux conceptions.

On se rappelle que chez les Séthiens le monde a la forme d'une matrice produite par la rencontre de la lumière accompagnée de l'esprit et des ténèbres. Or, la même conception se retrouve en tête de la cosmogonie orphique vulgaire telle que Damascius nous l'a conservée[1]. Le Temps donne naissance à l'Éther et au Chaos, puis, sous l'action de l'Éther, le Chaos prend une forme sphérique et revêt l'apparence d'un œuf. On ne saurait repousser cette parenté en se fondant sur la substitution de l'œuf à la matrice; ce sont là deux figures qui s'échangent continuellement parce qu'elles sont au fond identiques. La même confusion existe en Inde dans le mythe du Brahma naissant de l'œuf ou de l'utérus d'or d'Hiranyagarbha [2].

D'ailleurs, cette doctrine n'est pas spécialement orphique; elle était fort répandue et se retrouve avec des modifications plus ou moins considérables dans la plupart des cosmogonies d'Hellanicus, d'Eudémus et de Bérose. C'est ainsi que, d'après la cosmogonie sidonienne d'Eudémus, le Temps donne naissance au Désir et au Chaos[3]; puis du Désir et du Chaos naissent l'air et le vent qui produisent à leur tour un œuf. Nous retrouvons encore l'œuf du monde dans la mythologie phénicienne de Môchus [4], bien que le procès qui aboutit à sa formation nous soit dépeint sous des traits un peu différents. Il est d'autres cosmogonies, par contre, où l'élément symbolique a disparu, mais qui présentent dans les idées la plus grande analogie avec celle qui nous occupe. « Il

1. Damascius, p. 384 et suiv.

2. A. Maury. *Les Cosmogonies orphiques.* (*Revue archéologique*, t. VII, p. 340 et suiv.)

3. Damasc., *loc. cit.* Πόθον καὶ Ὀμίχλην.

4. *Ibidem.*

« y eut un temps, » nous dit Bérose[1], « où tout n'était « que ténèbres et eau....; au-dessus d'elles régnait une « femme, Omoróca...., Bel survint, la fendit par le mi- « lieu et fit d'une moitié le ciel et de l'autre la terre. » M. F. Lenormant[2] a déjà signalé la ressemblance de cette conception avec la triade que les Séthiens retrouvaient dans les livres de Moïse sous la forme des ténèbres, du tourbillon et de la tempête[3]. Elle se rapproche peut-être encore davantage de la cosmogonie d'une autre secte dont saint Épiphane nous parle sans nous en dire le nom, mais qui doit avoir été un rameau des Séthiens. Au commencement étaient les ténèbres, l'abîme et l'eau, et parmi eux l'esprit qui les séparait; puis survint une lutte entre l'esprit et les ténèbres, celles-ci conçurent et mirent au jour la matrice. Nous retrouvons ici non-seulement les premiers principes de Bérose, les ténèbres et l'eau, mais encore la lutte de Bel avec Omoróca qui a pour effet de débrouiller le chaos et de donner naissance au monde.

Comme on le voit, il ne peut pas être question de retrouver entre ces différentes cosmogonies une symétrie parfaite qui n'existait pas même chez les Séthiens. La cosmogonie que nous venons de citer diffère de celle que nous fait connaître saint Hippolyte; et même dans les *Philosophoumena*, la triade formée par les ténèbres, le tourbillon et la tempête ne correspond pas exactement à la triade suprême. Mais si les termes ne sont pas identiques, l'idée dominante est partout la même. Dans tous ces morceaux, nous retrouvons une triade dans laquelle deux termes sont toujours constants : d'un côté un prin-

1. Bérose *ap. Syncell.*, p. 28. B.
2. F. Lenormant. *Op. cit.*, p. 275 et suiv.
3. Σκότος γνόφος θύελλα. *Phil.* V, 20, p 206.

cipe actif, le vent ou l'esprit, et de l'autre un principe passif, la matière, l'eau ou les ténèbres, et c'est leur union qui donne naissance à l'œuf du monde. Réduite à ces termes, la théorie cosmogonique des Séthiens est bien celle qui formait le fonds de la vieille religion assyrienne et qui a été remise au jour par la découverte des inscriptions cunéiformes.

Nous ne croyons pas cependant qu'il faille faire remonter aussi haut le système des Séthiens. Il est plus simple de suivre les *Philosophoumena* et d'en chercher l'origine dans les mystères orphiques. La forme sous laquelle nous le possédons nous en rapproche davantage; en effet, saint Hippolyte nous dit expressément que la matrice et l'ombilic, symbole de l'harmonie du monde, jouaient un rôle capital dans les mystères orphiques. Il est même probable qu'ils n'ont connu ces derniers que sous leur forme postérieure de syncrétisme alexandrin[1]. M. A. Maury, à l'autorité duquel nous nous soumettons en cette matière, en trouve la preuve dans la fusion des mystères de la Grande Déesse avec ceux d'Éleusis, et dans le sens philosophique qu'y attachaient les Séthiens. D'ailleurs, nous ne prétendons même pas retrouver le système des Séthiens trait pour trait dans les mystères orphiques. Les mythes se transforment continuellement, et la doctrine orphique elle-même n'est pas restée immobile. « Dans la cosmogonie de Cédrénus, » c'est encore M. A. Maury que nous citons, « le progrès des idées « spiritualistes fait distinguer l'Éther de la force créa- « trice. Cédrénus envisage si bien l'Éther, non plus « comme le principe actif, mais comme une sorte de

1. A. Maury. *Les Philosophoumena d'Origène.* (*Revue archéol.*, t. VIII., p. 364 et suiv., 635 et suiv.)

« matière, qu'à ses yeux le chaos n'est plus la matière ;
« il cesse de former une substance pour devenir l'état
« informe et non organisé dans lequel l'Éther ou la ma-
« tière primordiale était à l'origine[1]. »

Le système des Séthiens marque un pas encore plus grand vers l'idéalisme. Chez eux, la lumière et les ténèbres sont devenus des principes purement spirituels, et la matrice à laquelle ils donnent naissance n'est que l'idée du monde. Mais cette conception ainsi spiritualisée ne suffit plus à expliquer la formation du monde ; elle est séparée de la réalité par un trop grand abîme pour qu'il soit possible de l'y rattacher directement. Il en résulte un phénomène que nous avons déjà signalé. En face du procès de l'esprit s'en pose un autre dont le siége est dans la matière, c'est le procès cosmogonique à côté du procès métaphysique ; mais le second n'est qu'un dédoublement du premier, et de part et d'autre les termes sont restés les mêmes ; à l'esprit et aux ténèbres correspondent exactement l'eau et le vent créateur qui en soulève les flots ; l'idée qu'ils exprimaient a seule changé.

Il est encore une autre conséquence de ce fait fort importante pour l'intelligence du gnosticisme. Elle concerne le Démiurge. Dans toutes ces cosmogonies, nous trouvons un être qui est la manifestation des deux grands principes cosmogoniques, qu'il s'appelle Aoymis ou Prôtogonos ou Phanès. C'est cette conception qui est devenue, chez les Gnostiques, le fils de l'homme, l'homme d'en haut, Adamas ; c'est même par elle que nous avons expliqué ce prototype de l'humanité partout où nous l'avons rencontré. Et pourtant, par son rôle et ses attributs, cet être nous rappelle Jaldabaoth qui, dans les

---

1. A. Maury. *Cosmogonies orphiques, l. c.*

systèmes gnostiques, correspond à un principe absolument opposé; chez les Chaldéens, nous trouvons le Démiurge au sommet de l'échelle des êtres confondu avec le premier homme. Il faut donc admettre qu'un même mythe cosmogonique a fourni aux Gnostiques deux personnages entièrement différents. Cette difficulté, qui est réelle, trouve son explication toute naturelle dans les remarques que nous venons de présenter. En effet, le procès du monde, en se spiritualisant, a donné naissance à l'idée de l'homme céleste, première émanation de l'esprit indéterminé. Mais le Démiurge n'a pas été exclu pour cela du procès cosmogonique, il est encore la première émanation du chaos, Jaldabaoth ; seulement la matière étant mauvaise et la création étant considérée comme une œuvre de destruction, le Démiurge nous offre tous les traits d'un génie malfaisant qui est l'ennemi de l'humanité spirituelle.

Cette double face de Phanès est encore plus sensible dans le serpent qui lui sert de symbole. Dans la cosmogonie orphique, le troisième principe est représenté par un serpent qui portait une tête de taureau et une tête de lion et, entre les deux, la face d'un dieu. Sous l'influence de l'idéalisme gnostique, d'un côté il devient le symbole du Verbe, tandis que de l'autre il est réduit au rôle d'une puissance funeste et pernicieuse. Nous lui avons déjà reconnu ce double caractère chez les Pérates, nous le retrouvons encore chez les Séthiens. Le serpent est le premier-né de l'eau; il correspond donc bien par son rang au Fils de l'homme, au Prôtogonos et au Monogénès des Phéniciens; seulement, comme cette eau elle-même, il est un principe mauvais, le principe de la génération charnelle qui a pour effet de retenir l'esprit de l'homme prisonnier dans la matière. Mais en face de

lui se dresse le Verbe parfait, l'incarnation de la lumière, qui revêt la forme d'un serpent et, sous ce déguisement, triomphe de son adversaire. Le morceau que nous étudions nous a conservé la trace de leur unité primitive. Saint Hippolyte nous dit que dans les mystères orphiques l'ombilic représentait l'harmonie; cet ombilic est une forme du serpent, symbole, lui aussi, de l'harmonie du monde. Seulement les Ophites, en empruntant à la mythologie orientale cette conception, en ont rompu l'unité, et, en posant l'esprit en face de la matière, ils ont fait entrer en lutte deux principes qui étaient primitivement confondus.

Nous avons eu plus d'une fois déjà l'occasion de remarquer comment chez les Gnostiques les idées philosophiques se mêlaient aux vues cosmogoniques de l'antiquité sémitique et en altéraient la simplicité première. Toute la théorie des Séthiens sur le procès de l'esprit au sein de la matière n'est qu'un développement de la doctrine péripatéticienne de la Crasis et de la Mixis telle que l'enseignait Andronicus[1]. C'est par elle qu'eux-mêmes expliquaient leur système. Suivant eux, le procès universel n'est autre chose que la séparation successive des éléments spirituels contenus dans le monde. Au début, l'étincelle lumineuse est perdue au sein de la matière. Mais les éléments ainsi confondus doivent s'isoler et se rendre chacun en son lieu. Cette théorie, comme on le voit, n'est pas sans quelque analogie avec celle du système de Basilide, d'après les *Philosophoumena*. Néanmoins, là même, la philosophie grecque n'était qu'une addition postérieure, les données premières appartenaiant à l'Orient; et, comme pour bien montrer leur véritable

1. *Phil.* V, 21, p. 210 et suiv.

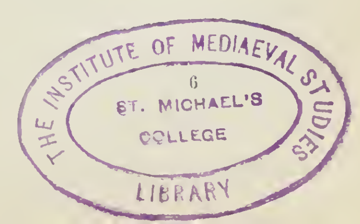
patrie, lors même qu'ils prenaient à la Grèce ses théories, ce n'était pas au monde grec, mais au monde oriental que les Séthiens empruntaient les images qui devaient les exprimer. « Il est, » disaient-ils, « un puits en Perse, à « Ampa, sur les bords du Tigre. A sa partie supérieure « on a construit un réservoir divisé en trois bassins. « Lorsque l'on y puise, on verse tout ce que le vase « ramène dans le réservoir. Mais, en tombant dans les « bassins, les matières qui étaient mélangées dans le vase « se séparent. Dans le premier, on voit paraître du sel « cristallisé, dans le second, l'asphalte des bassins, et « dans le troisième de l'huile. Cette huile est noire, à « ce que raconte Hérodote, et présente une odeur âcre. « Les Perses l'appellent Rhadinaké. »

Cette huile, ce bitume et ce sel nous rappellent l'huile, la terre et le sel qui figuraient au nombre des sept témoins chez les Elkésaïtes [1]. Malgré cette analogie et d'autres que nous retrouverons encore plus loin, il ne peut être question d'identifier les deux sectes. Le système n'est pas le même. Et pourtant elles ont un certain air de parenté qu'on ne saurait méconnaître ; on y sent deux conceptions différentes, il est vrai, mais nées au contact du sabéisme [2], sur un même sol et sous l'influence d'une même atmosphère religieuse.

SETH.

Le nom de Seth vient confirmer d'une manière remarquable le caractère profondément assyrien du système que nous venons d'exposer. C'est à ce titre que nous en

1. *Phil.* IX, 15, p. 466.
2. Renan. *Testament d'Adam*, p. 12.



parlons ici, car ce ne sont pas les *Philosophoumena* qui nous l'ont fait connaître. Saint Hippolyte le mentionne à peine ; et pourtant, le peu qu'il en dit permet de mieux déterminer le véritable caractère de ce personnage. Les Séthiens, suivant lui, retrouvaient dans l'histoire primitive du genre humain toute une série de triades dont chacune reproduisait la triade suprême. La première était formée par Adam, Ève et le serpent; la seconde par Caïn, Abel et Seth[1]. Or, d'après la manière de penser à laquelle nous ont habitués les Gnostiques, nous ne devons pas voir dans le serpent un être méchant, mais la manifestation du principe exprimé par le couple auquel il se rattache. Il occupe donc la place à laquelle on s'attendrait à trouver Seth; mais, en y regardant de plus près, on reconnaît qu'il se confond avec lui. En effet, Seth occupe dans la seconde triade la même place que le serpent dans la première, il exprime la même idée à un degré différent de l'émanation. Cette conception est conforme au caractère que lui attribue saint Épiphane. D'après ce dernier, en effet, Seth était le représentant et le défenseur de l'élément spirituel dans le monde. Toutes les manifestations de l'esprit et sa manifestation suprême, Jésus, étaient considérées comme des apparitions de Seth, ce que les Séthiens exprimaient en disant que la grande Vertu d'en haut s'était incarnée en lui. Seth représentait donc le Verbe symbolisé par le serpent céleste, il était la forme sensible que revêt l'Esprit en se manifestant. Nous sommes donc obligé de reconnaître sous les traits de Seth une puissance cosmogonique qui occupait dans le système des Séthiens la même place que le second homme chez les Naasséniens, le Fils chez les Pérates, et Phanès

---

1. *Phil.* V, 20, p. 206.

dans les mystères orphiques. Mais il nous est impossible, dès lors, d'y chercher un simple développement de la tradition biblique, et nous sommes amené à nous demander comment le nom du patriarche Seth a pu arriver à désigner ce personnage mythologique.

On ne saurait voir dans cette confusion le résultat d'un rapprochement purement arbitraire; elle est un fait trop général. Seth a donné son nom à toute une littérature qui semble avoir été très-florissante à une certaine époque et qui n'était pas exclusivement propre aux Séthiens. En effet, à côté de la *Paraphrase de Seth*, citée par les *Philosophoumena*, et des sept livres du même nom que mentionne saint Épiphane parmi les sources des Séthiens, ce dernier auteur nous parle d'autres ouvrages analogues dont faisait usage la secte des Gnostiques. C'est à la même origine qu'il faut rapporter les *Mystères cachés des livres de Seth*[1] et une foule d'autres écrits fort en honneur chez les Sabiens dont la religion n'était pourtant qu'un mélange d'idées persanes et chaldéennes[2]. Ceux-ci, en effet, le considéraient comme le grand prophète de l'humanité et le dépositaire des révélations faites à Adam; et le livre de l'agriculture nabatéenne, qui correspond au même courant d'idées, le représente comme le grand législateur religieux et comme le fondateur de l'astrologie et de l'astrolâtrie [3]. Ainsi Seth était devenu le héros de tout un cycle de fables qui se sont perpétuées jusque chez les Musulmans. Il existait même une légende d'après laquelle il aurait été brûlé à Arbèles [4], et aujourd'hui encore on montre son tombeau

1. Renan. *Testament d'Adam*, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 12 et 13.
3. Renan. *Acad. des Inscriptions*, nouvelle série, t. XXIV, première partie.
4. Il est vrai que S. H. Rawlinson, qui rapporte cette légende

à Mossoul[1]. Nous nous trouvons donc en présence d'un culte qui a un caractère trop général pour que nous puissions en chercher l'origine dans le récit de la Genèse, mais, d'autre part, toutes ces traditions nous révèlent un rapport intime entre le nom de Seth et le personnage mythologique qu'il représentait.

Quel était le dieu assez populaire pour avoir occupé une si large place dans la pensée des habitants des bords de l'Euphrate? Jusqu'à ces derniers temps, on ne connaissait aucune divinité assyrienne ayant porté le nom de Seth. Une découverte récente de sir H. Rawlinson vient de résoudre cette difficulté en prouvant que ce nom ou un nom semblable avait peut-être été connu en Mésopotamie dès la plus haute antiquité. En effet, en étudiant les syllabaires assyriens, il a reconnu que la forme primitive sous laquelle est nommé Assur dans les inscriptions cunéiformes doit se lire Ashit. Les Assyriens prononçaient donc le nom de leur dieu suprême Ashit avant de le prononcer Assur. Or, ce nom présente une analogie frappante avec l'Ishit des Sabiens qui n'est que la forme araméenne du nom de Seth. Il est donc possible que le nom de Seth cache sous sa forme archaïque le nom du grand dieu de l'Assyrie, Assur.

Cette hypothèse, qui paraît devoir être rangée au nombre des conquêtes de la science, est confirmée par un fait qui n'a pas encore été relevé. D'après saint Épiphane, les Séthiens prétendaient que Seth avait une femme fort belle (Hôraian); mais, ajoute-t-il, ils se trompent, car Hôraia est le nom d'une divinité[2] qui

---

d'après le *Pentaglotte* de Schindler, avoue n'en avoir trouvé de traces dans aucun traité talmudique.

1. H. Rawlinson. *Journal de la Soc. asiatique de Londres*, nouvelle série, t. I[er], 1[re] partie, p. 195, note.

2. Δύναμις.

était également connue d'autres hérétiques. Il nous est difficile de ne pas reconnaître, sous cette forme légèrement altérée, la déesse Hôra qui représentait la même idée. Or, Sanchoniathon nous apprend que Hôra était la compagne d'Ilos dans ses luttes cosmogoniques[1]. Il semble donc qu'il faille voir aussi dans Seth, époux de Hôraia, le même personnage que dans Assur, car Ilos et Assur ne font qu'un. Nous arrivons encore à la même conclusion par une autre voie. En effet, l'identité de Hôra avec l'Harmonie et avec Chusarthis a été depuis longtemps reconnue; or, M. Movers a démontré[2] que le nom de Chusarthis se retrouve dans Kissaré, que la cosmogonie babylonienne, conservée par Damascius, donne comme épouse d'Assôros. De même que Môra correspond à Kissaré, Seth doit correspondre à Assôros. Nous n'avons donc affaire, en réalité, qu'à deux personnages dont l'un s'appelle Hôraia, Hôra ou Kissaré, l'autre, Ilos, Assôros ou Seth. Peut-être, enfin, faut-il voir avec M. Lenormant[3] une preuve du même fait dans le nom d'Azoura qu'une autre tradition, également rapportée par saint Épiphane, donnait comme épouse à Seth.

La découverte de sir H. Rawlinson nous permet de comprendre le caractère de Seth qui reste une énigme tant que l'on veut partir, pour l'expliquer, de la notion biblique. Toutes ces légendes, ces traces de culte nous apparaissent comme les restes du culte du dieu Ashit qui s'était conservé chez les Gnostiques sous les traits du patriarche de la Genèse. Ainsi s'explique son rôle mythologique et la place qu'il occupait dans le système des Ophites à côté de Iaô et d'Adonis. Il ne faut pas, du

---

1. Sanchoniathon. Éd. Orelli, p. 30.
2. Movers. *Die Phœnizier*, I, p. 285.
3. F. Lenormant. *Op. cit.*, p. 273.

reste, se représenter cette substitution comme le résultat d'une sorte de supercherie. Aux yeux des Séthiens, les généalogies de la Genèse renfermaient une série de mythes que les esprits vulgaires avaient convertis en récits historiques; « c'étaient, » disaient-ils, « des vues sublimes que l'on a transformées en de simples anecdotes « de famille[1]. » En mettant le patriarche Seth à la place d'un des grands dieux sémitiques, ils croyaient sans doute lui rendre son sens véritable. Peut-être y avait-il quelque chose de fondé dans cette tentative d'élargir ce cadre trop rétréci par l'esprit juif et puis surtout par la théologie chrétienne; mais, dans cette revendication des doctrines hébraïques au profit de l'ancien monde sémitique, le sens chrétien et même le sens du mosaïsme se perdaient entièrement, à tel point que nous nous demandons aujourd'hui, en étudiant ces hérétiques, si nous avons bien affaire à des chrétiens.

JUSTIN.

Nous avons à peu près achevé la tâche que nous nous étions imposée. En effet, le système de Justin, le dernier des systèmes ophites que nous font connaître les *Philosophoumena*, présente bien les mêmes éléments que les systèmes précédents; on y retrouve le serpent, le Dieu bon, la matière et un troisième principe qui sert de trait d'union entre eux, Éloeim, mais ces figures sont supportées par une conception différente; le caractère du système entier est tout autre. Nous nous sentons, si l'on ose s'exprimer ainsi, sur le terrain du gnosticisme clas-

---

1. Épiphane. *Hæres.*, XXXIX, 9.

sique. Ici, en effet, plus de ces théories cosmogoniques qui vont se perdre dans l'ombre lointaine du chaos ; plus de ces conceptions religieuses qui s'entremêlent, entassent souvent les contradictions et forment un nœud gordien si compliqué, que l'on ne sait où chercher celle qui a servi de point de départ à la pensée de l'auteur. Nous nous trouvons sur un sol uni, et nous voyons se dérouler devant nous un système dont nous pouvons assez facilement suivre le fil. Mais aussi, plus de ces spéculations profondes sur l'origine des choses, sur le procès de l'esprit et sa lutte avec la matière, plus de pensée philosophique qui cherche à se faire jour à travers les images et les voiles dans lesquels elle est enveloppée, nous sommes en présence d'une conception presque exclusivement juive, qui veut expliquer à sa manière les récits bibliques et ne nous offre guère qu'un commentaire gnostique de l'Ancien Testament.

Les Justiniens. — Leurs sources.

Saint Hippolyte ne nous dit rien sur le patron de la secte qui nous occupe ; il n'en cite absolument que le nom. Par contre, il nous donne une idée assez exacte des pratiques de ses adeptes. Il nous apprend que ces hérétiques s'appliquaient tout spécialement le nom de Gnostiques et en faisaient en quelque sorte leur nom propre [1]. Cette insistance à mettre l'accent, non pas sur le contenu, mais sur la forme de leur doctrine, montre quelle importance ils devaient accorder à l'initiation. C'était la vraie barrière qui les séparait des simples chrétiens. « Je t'adjure, » disaient-ils, par celui qui

---

1. *Phil.* V, 23, p. 216.

« est au-dessus de tout, par le seul bon, de garder ces « mystères et de ne les révéler à personne, et de ne pas « retourner du Dieu bon à la créature [1]. » Ils liaient ainsi leurs néophytes par des serments redoutables, puis les initiaient petit à petit à leurs mystères.

Ces mystères étaient consignés dans un grand nombre de livres, dont quelques-uns présentaient certaines analogies avec ceux des autres Ophites, la plupart étaient des livres apocryphes, surtout des prophètes. Il semble même qu'ils aient formé une sorte de code sacré [2]. Celui dont saint Hippolyte nous donne l'analyse était un *livre de Baruch*, qu'il ne faut pas confondre avec les autres écrits de ce nom, et qui résumait, paraît-il, l'ensemble de leurs doctrines. Il contient les récits bibliques de la création, de la chute et de la rédemption, mais transformés par certains mythes qui étaient très-répandus à cette époque dans le monde asiatique et dans la société judéo-alexandrine, et surtout pénétrés de cet esprit mystique et sensuel inhérent aux mystères, qui représentait le procès du monde sous la forme d'une lutte amoureuse.

Leur système.

Il y avait, dit Justin, trois premiers principes, tous trois increés; deux principes mâles et un principe femelle. Le premier, c'est l'esprit absolu ; il s'appelle Agathos (bon). Le second est le père des intelligences; comme Agathos, il échappe à l'esprit et aux yeux, mais il est privé de la prescience. Le troisième est Édem ou Israël ; c'est un être passionné dont l'esprit et le corps

1. *Phil.* V, 27, p. 230.
2. *Ibidem.*

présentent une double face ; il est la personnification de la matière [1].

Épris de la beauté d'Édem, Éloeim s'unit à elle, et de cette union naquirent deux séries de douze anges chacune. Les douze premiers tenaient de la nature de leur père ; nous connaissons les noms de cinq d'entre eux : Michael, Amen, Baruch, Gabriel, Ésaddaios. Les douze derniers ressemblaient à leur mère ; c'étaient : Babel, Achamoth, Naas, Bel, Belias, Satan, Saël, Adonaios, Cauïthan [2], Pharaon, Carcamenôs. Leur ensemble forma le paradis dont ils étaient les arbres. Ils s'unirent à leur tour, et, de la partie supérieure et noble du corps d'Édem, firent l'homme, Adam. Seulement ils étaient incapables de lui donner autre chose qu'un corps ; Édem alors y mit une âme, et Éloeim y joignit son esprit. L'homme est donc le sceau éternel de l'union d'Éloeim et d'Édem. Après lui, la femme fut créée d'une façon analogue, à l'image d'Édem. Ainsi, toute la création était bonne, elle était le produit de l'union de l'esprit avec la matière.

Mais cette union devait être détruite par le retour d'Éloeim auprès du Dieu bon. En effet, quand la création fut achevée, il voulut s'élever aux régions supérieures du ciel pour voir si rien n'y manquait ; il emmena avec lui ses anges, mais Édem ne le suivit pas, parce qu'elle était attachée à la terre. Arrivé aux limites du séjour du Dieu bon, Éloeim fut frappé par une lumière nouvelle ; alors il comprit qu'il y avait quelque chose au-dessus de lui, et que son œuvre n'était pas parfaite. Pénétré de ce sentiment, il voulait redescendre pour la

---

1. *Phil.*26, p. 218.
2. Corr. *Leviathan?*

détruire et délier son esprit attaché à la matière, mais le Dieu bon le retint auprès de lui en lui disant : « Tu « ne peux rien faire de mauvais auprès de moi. C'est « d'un commun accord que vous avez fait le monde, « Édem et toi, laisse-la gouverner la création aussi « longtemps qu'elle le voudra ; toi, reste auprès de « moi [1]. »

Alors Édem, voyant qu'elle avait été abandonnée, ordonna à ses anges de la parer pour tâcher de ramener Éloeim ; mais comme elle n'y pouvait réussir, elle se mit en révolte contre Dieu, et chargea Babel de semer parmi les hommes les adultères et les infidélités, pour faire endurer à l'esprit toutes les souffrances par lesquelles elle-même avait passé. C'est à dater de ce moment que commence la lutte du bien et du mal dans le monde. Dans cette lutte, Naas, armé d'une grande puissance, est l'instrument d'Édem, comme Baruch est celui d'Éloeim. A chaque péché inspiré par Édem correspond une révélation de Baruch, qui a pour but d'annuler l'effet de ses tentations ; mais Naas sait aussi rendre vains tous les efforts du bon ange, en séduisant l'un après l'autre tous ses messagers. C'est ainsi qu'il séduisit Moïse, puis tous les prophètes, puis Hercule, le prophète des Gentils. Enfin, en dernier lieu, Baruch fut envoyé par Éloeim trouver à Nazareth le fils de Joseph, Jésus, qui était âgé de douze ans et gardait les troupeaux, et il lui révéla tout le passé et tout l'avenir. Cette révélation devait être définitive, car Jésus ne se laissa pas séduire comme ses prédécesseurs ; aussi, quand le serpent le fit crucifier, son corps seul fut mis en croix, l'esprit qui était en lui s'envola et alla rejoindre le Dieu bon.

---

1. *Phil.* V, 20, p. 222 et suiv.

Critique.

Tel est le mythe d'Éloeim et d'Édem. Il faut convenir que, s'il est facile d'en saisir la suite, si l'on y sent même un certain souffle poétique, on ne retrouve pas la même unité dans la pensée qui l'inspire. En effet, les trois premiers éléments ne forment pas une trinité; ils ne se rattachent pas logiquement les uns aux autres. Éloeim est inférieur au Dieu bon, et pourtant il est incréé, il est esprit comme lui. Toute la réalité, toute la vie se trouvent de son côté, et quand on cherche à déterminer le caractère du Dieu suprême, on ne trouve plus « qu'un être « inconscient et immobile, relégué au delà du monde ; « on ne sait même pas pourquoi il s'appelle bon[1] ».

C'est au point de vue historique qu'il faut se placer si l'on veut expliquer cette contradiction. Justin est juif; à ses yeux, le Dieu de la Genèse, Éloeim, est un bon principe; c'est lui qui a mis dans l'homme le principe spirituel. Mais, pénétré d'idées universalistes, Justin reconnaît qu'il est une conception plus large et plus élevée que celle du judaïsme. Au-dessus d'Éloeim vient se placer un nouveau principe, le Dieu bon. Seulement, ce nouvel élément, en pénétrant dans la théologie juive, ne l'a pas encore transformée. Le Dieu bon n'est qu'une idée pure; il n'a pas encore dépouillé Éloeim de ses attributs ; il n'est que l'expression du point de vue d'où le gnostique envisage l'histoire du monde. Le monde est bon, car il a été créé par une puissance spirituelle et bonne ; mais en s'élevant comme Éloeim à un point de vue supérieur, on reconnaît qu'il est imparfait. Toutefois, cette imper-

---

1. M. C. Schmidt. *Cours d'Histoire ecclésiastique*, 1re p., 2e subdiv.

fection n'est pas en elle-même un mal, elle est le résultat nécessaire de l'union de l'esprit avec la matière. Nous retrouvons donc ici l'idée gnostique, celle d'une connaissance supérieure qui peut seule donner l'intelligence du problème du monde. Seulement ici c'est Éloeim lui-même qui arrive à cette connaissance; il est le véritable gnostique, et c'est ce qui a permis à M. Lipsius de dire que, dans le système de Justin, le gnosticisme était limité au régions supérieures de l'être[1]. Toutefois, Justin ne reste pas fidèle à cette conception purement idéaliste; il admet une chute, mais cette chute ne répond plus à un des moments de l'évolution de l'esprit; elle arrive arbitrairement; elle n'est qu'un fait dont nous saisissons le lien historique avec le reste du système, sans en comprendre la nécessité logique.

Il y a donc contradiction entre le point de vue philosophique de l'auteur et les traditions qui ont servi de base au travail de sa pensée. Ces traditions ne sont autre chose qu'un développement excessif des données de la Genèse. Elles se font jour dès avant la chute dans la notion du paradis et dans les noms des anges qui sont les créateurs de l'homme. Nous ne croyons pas qu'il faille avoir recours, pour les expliquer, à l'intervention d'éléments cosmogoniques venus d'Égypte, de Babylone ou de Phénicie. Les noms de Bel, Belias, Achamoth, Pharaon, s'expliquent suffisamment par les idées qui avaient cours dans la théologie juive de cette époque; il en est sans doute de même de quelques autres que nous ne comprenons pas, tels que Carcamenôs, Lathen, Cavithan. En tout cas, ce ne sont que des noms isolés; il n'y a pas là de système étranger. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que la mytho-

1. Lipsius. *Gnosticismus*, *Encycl. Ersch et Gruber.*

logie juive, tout en ayant une histoire et un caractère propres, avait avec les religions syro-chaldéennes bien des idées communes. La conception du serpent est celle de la Genèse; c'est l'être rusé et méchant, le séducteur. Il est même identifié à l'arbre de la connaissance, par opposition à Baruch, son adversaire, qui est l'arbre de la vie. Ce dernier personnage était aussi, du reste, très-familier au judaïsme postérieur, pour lequel il était devenu une incarnation de la prophétie, ainsi que le prouvent les nombreux livres de Baruch, auxquels celui-ci est venu s'ajouter.

On peut donc appeler, avec M. C. Schmidt [1], le système de Justin un judaïsme transformé en mythologie. En effet, l'élément chrétien y est à peine sensible. Jésus était un homme, fils de Joseph; en apportant aux hommes la Gnose, il n'agissait que comme intermédiaire de Baruch, il n'était qu'un prophète ordinaire, mais il est resté fidèle jusqu'au bout, et c'est ce qui l'élève au-dessus des autres et ce qui l'a sauvé lui-même. D'où venait donc ce principe nouveau qui s'emparait des mythes juifs et les dépouillait de leur sens et de leur valeur primitifs? Sans doute nous devons y reconnaître une influence chrétienne plus ou moins inconsciente, mais elle est bien mélangée d'éléments grecs, peut-être même ce principe universaliste a-t-il pénétré dans le système de Justin à la suite des idées grecques et sous la forme de l'hellénisme. On en sent l'influence dans les images qui servent à caractériser le Dieu bon; il est identifié à Priape [2]; les épithètes même qu'il reçoit portent le cachet abstrait de la philosophie grecque, et nous les retrou-

1. *Cours d'Hist. ecclésiastique. Ibidem.*
2. ὅτι ἐπριοποίησε τὰ πάντα. 26, p. 228.

vous plus tard avec de plus grands développements dans le système de Valentin[1]. Du reste, toute la conception de Justin repose sur l'idée d'une Anagké du mal, idée qui n'est certainement pas juive, et les mythes du Cygne et de Léda, de l'aigle et de Ganymède, de la pluie d'or et de Danaé qui doivent la mettre en lumière, sont pris à la Grèce. Peut-être même ces Gnostiques appuyaient-ils leur théorie sur le mythe d'Hercule et de l'Echidné que saint Hippolyte emprunte à Hérodote pour les combattre. Nous en trouverions presque la preuve dans le rôle que jouait ce dieu dans leur mythologie et dans les détails même de notre anecdote. En effet, il est un trait assez curieux et que saint Hippolyte néglige de mentionner. C'est dans le canton de Hylée qu'Hercule rencontre le monstre-vierge[2]. Des Gnostiques devaient voir dans ce fait, joint au caractère solaire d'Héraklès, une vraie démonstration de leur théorie. Mais ce mythe nous fournit encore une autre remarque qui sera la dernière : alors même que les idées grecques pénètrent dans le judaïsme, c'est sous une forme mystique plutôt que philosophique. En sortant du monde oriental, nous ne sortons pas des mystères et nous restons en plein gnosticisme.

---

1. Προγνώστικος,... ἄγνωστος, ἀόρατος, etc. 26, p. 218.
2. HÉRODOTE. IV, 9.

TROISIÈME PARTIE

MODIFICATIONS

APPORTÉES A LA CONCEPTION DES OPHITES

Nous avons étudié dans ce travail les documents des *Philosophoumena* sur les Ophites. En résumé, trois ou quatre sectes nouvelles, voilà ce qu'ils nous font connaître. On pourra trouver que cela est fort peu de chose si l'on songe au nombre infini de celles qui sont sorties du gnosticisme. Nous devons ajouter que pour aucune d'entre elles, si ce n'est pour la moins importante, celle de Justin, les renseignements de saint Hippolyte ne sont absolument nouveaux. Nous connaissions déjà les principales doctrines qui forment le fonds commun des sectes ophites et l'on aurait pu à la rigueur, en se bornant aux sources anciennes, arriver aux conclusions auxquelles nous a conduit l'étude des *Philosophoumena.*

Et pourtant on n'y était pas arrivé. Matter, Ritter, Baur lui-même ont à peine soupçonné l'existence de cette grande branche du gnosticisme oriental, et ils n'ont pas compris quel avait été son rôle dans la genèse des idées gnostiques. C'est que les données que l'on possédait, assez exactes en général, étaient insuffisantes; elles avaient un caractère fragmentaire qui les faisait paraître

souvent contradictoires et ne permettait pas d'en saisir le lien. Or, ce lien nous a été fourni par les *Philosophoumena*. En effet, grâce aux détails nouveaux qu'ils contiennent sur les sectes ophites, ils nous ont permis d'établir la filiation qui les rattachait à celles que nous connaissions par saint Irénée et saint Épiphane. Mais en même temps, par l'étude approfondie de leurs origines, ainsi que par les rapports si nombreux et si intimes qu'ils nous révèlent entre les dogmes des Ophites et ceux que l'on enseignait dans les mystères, ils ont profondément modifié nos idées sur la formation et sur l'économie de leurs doctrines, et ces modifications rejaillissent dans une certaine mesure sur le gnosticisme tout entier.

LES IDÉES.

Le Serpent.

Lorsque nous parlons de la doctrine des Ophites, nous ne prétendons pas qu'ils aient jamais formé une seule secte; cela serait contraire à tout ce que nous avons dit. Mais, s'il ne peut pas être question d'y retrouver un système unique, on sent néanmoins, dans toutes ces sectes, si l'on en excepte celle de Justin qui s'y rattache d'une façon assez indirecte, une même conception qui repose sur des doctrines et sur des principes communs.

La première de ces idées qui doive attirer notre attention est celle du serpent. Elle occupe, en effet, dans les différents systèmes que nous avons étudiés, une place capitale. Si le serpent n'est pas le premier des êtres, il est en tout cas le plus important et celui dont l'action se fait sentir plus directement à l'homme. Les Ophites le

retrouvaient partout : au ciel, comme dans la nature et dans le monde moral, tantôt comme une puissance bonne, tantôt comme une puissance mauvaise, et, le plus souvent, ces deux aspects opposés se trouvaient réunis dans la même secte.

On ne saurait méconnaître la part qu'a eue la notion biblique du serpent à la formation de ce personnage mythologique. On pourrait même déterminer *a priori* les transformations par lesquelles elle devait passer entre les mains des Gnostiques. Dans le récit de la Genèse, le serpent est le principe qui pousse l'homme à la connaissance malgré Dieu; il est donc le représentant de l'intelligence, mais de l'intelligence en lutte avec Dieu. C'est ce dernier côté de son être seulement que la théologie juive avait développé, et la théologie chrétienne, qui répondait à une tendance essentiellement morale et pratique, avait encore accentué ce caractère. Le serpent était devenu le grand séducteur et l'incarnation du mal. Mais les Gnostiques devaient arriver à y voir autre chose. En effet, leur but suprême étant la connaissance absolue, le serpent, qui représentait l'intelligence, ne pouvait être un principe entièrement mauvais; ce qu'il conseillait à Ève, c'est ce que les Gnostiques eux aussi tâchaient de faire. Si lui-même était mauvais, son conseil était bon et il devait être un instrument du bien. Sa situation vis-à-vis du Dieu des Juifs devait achever cette transformation. Le Démiurge n'étant pour les Ophites qu'un être inférieur ou même mauvais, le serpent entrant en lutte avec lui a fini par devenir le représentant du bon principe qui défend l'homme contre les usurpations d'Eloeim et qui cherche à l'affranchir.

Toutefois, cette conception ne suffit pas à expliquer tous les caractères du serpent chez les Ophites. A côté

d'elle vient s'en placer une autre, d'un ordre tout différent, qui se confond quelquefois avec la première, mais dont les traits ne sont pas moins reconnaissables. En effet, dans la religion phénicienne comme dans la religion chaldéenne, le serpent est le symbole du Cosmos. Or, dans tout l'Orient, nous retrouvons côte à côte deux manières de concevoir le monde : l'une astronomique et l'autre cosmogonique; toutes les idées des anciens sur l'origine des choses revêtent l'une de ces deux formes. De là deux séries de mythes parallèles qui, le plus souvent, expriment les mêmes idées. On retrouve aussi ce double caractère chez le serpent. Suivant que l'une ou l'autre domine, il est la matière humide qui donne naissance à tous les êtres, ou bien le ciel étoilé qui entoure les sept cieux planétaires, le symbole de la beauté et de l'harmonie de l'univers. C'est du mélange de cette double conception avec celle de la Genèse que sont nées les différentes formes du serpent que nous rencontrons chez les Ophites; seulement, ni l'une ni l'autre ne restent chez eux ce qu'elles étaient dans les mythes auxquels il les ont empruntées.

Il est trois éléments, en effet, dont il faut toujours tenir compte lorsqu'on étudie les sectes ophites. Ce sont : d'une part l'idéalisme gnostique, de l'autre leur haine contre la matière et leur opposition au judaïsme; ces deux derniers, du reste, découlent du premier, comme nous l'avons déjà fait observer. Sous l'influence de cet idéalisme, le mythe d'Adamas se transforme; Adamas devient un principe spirituel; il est le Fils, la première manifestation de l'Esprit absolu. Sous cette nouvelle forme, il a encore pour symbole le serpent, seulement celui-ci ne conserve du principe cosmogonique que le rang et le caractère universel; les Ophites transportent

sur lui tous les attributs du serpent de la Genèse, qui est pour eux, ainsi que nous l'avons vu, la puissance intelligente et bonne ; tandis que le serpent, symbole de la matière humide qui se confondait primitivement avec l'âme du monde, finit par devenir le représentant du principe de destruction, cette eau redoutable à laquelle rien ne peut échapper. C'est la conception des Pérates, qui atteint une forme encore plus nette chez les Séthiens.

Il est pourtant un système, celui des Naasséniens, où nous trouvons à peine la trace de la conception biblique. Chez eux, le serpent occupe une place plus éminente que dans aucun autre système ; il est l'objet exclusif de leur culte, mais il conserve tous les caractères d'une puissance cosmogonique ; il est la source de la vie universelle et le créateur de l'esprit aussi bien que de la matière. C'est que, pour les Naasséniens, l'opposition de ces deux principes n'est pas absolue ; ils découlent d'une même source et leurs symboles se confondent.

Quelle place doit occuper dans cette déduction le serpent des Ophites d'Irénée ? Nous ne croyons pas qu'on puisse y voir, avec M. Lipsius, la forme primitive de ce dogme. En effet, c'est un regard du Démiurge qui le fait sortir de la boue du chaos ; il a donc un caractère cosmogonique que nous ne pouvons faire dériver du récit de la Genèse. Seulement ici, c'est le mythe païen qui a été étouffé par la conception biblique. Il nous semble en trouver la preuve dans le double rôle du serpent, d'un côté créature du Démiurge, de l'autre instrument de la sagesse suprême. On ne peut l'expliquer qu'en y voyant une confusion des deux principes que nous avons reconnus chez les autres Ophites. Tertullien nous met sur cette voie ; en effet, tout en exposant le système des Ophites dans les mêmes termes qu'Irénée, il dit formel-

lement que les Ophites adoraient le serpent et le plaçaient même au-dessus de Christ; et, d'autre part, il réserve à la créature du Démiurge le nom d'Ophiomorphos. Peut-être même trouverions-nous chez Irénée un indice de l'existence de ce serpent divin. Nous y lisons que l'homme se laissa persuader par le serpent, parce qu'il croyait entendre la voix du Fils. Or, comment l'homme pouvait-il confondre le serpent avec le Fils, si le Fils n'était pas lui-même, comme chez les Naasséniens, les Pérates et les Séthiens, le serpent spirituel, le serpent d'en haut, Ophis en face d'Ophiomorphos ?

D'ailleurs cette distinction seule peut nous faire comprendre le nom des Ophites. On ne voit pas pourquoi ils auraient pris comme expression suprême de leur foi cet être hybride et malfaisant que nous présente Irénée; encore moins pourquoi ils l'auraient adoré. Or, l'adoration du serpent paraît avoir été leur signe distinctif. Il jouait dans d'autres systèmes un rôle plus ou moins considérable; en dehors même des sectes que nous avons étudiées, nous le retrouvons jusque dans la symbolique des Basilidiens; seuls, les Naasséniens et les Ophites lui avaient voué un culte spécial. Mais ces variations mêmes de l'idée du serpent nous montrent qu'elle ne peut pas former le lien logique qui unit les sectes réunies au livre V des *Philosophoumena*. Il a pu servir de signe de ralliement, mais il n'était en quelque sorte qu'un étendard autour duquel on venait se grouper. Leur unité repose sur une autre idée dont le serpent n'était que le symbole.

Adamas et le Démiurge.

Cette idée, nous la trouvons dans le mythe d'Adamas. Le système des Naasséniens, celui des Séthiens et celui

des Pérates reposent sur une conception cosmogonique identique : la création présentée sous la forme d'une émanation. L'être universel sort de lui-même, il devient son propre objet, et cette idée est exprimée par la naissance d'un second homme identique au premier, engendré d'une façon incompréhensible et qui devient à son tour le père de tout ce qui existe. Comme émanation de l'être insondable, il est le fils, le second homme, Adamas; comme créateur, il est l'esprit, le souffle divin qui donne la vie. Cette conception forme le fonds de la métaphysique de tous les Ophites, et elle est reproduite par tous les systèmes que nous connaissons, avec des différences moins considérables que celles qui existent entre les divers mythes païens qui expriment la même idée.

En effet, cette doctrine n'était pas propre aux gnostiques, elle était commune à toute l'antiquité sémitique. C'est elle que nous avons retrouvée en tête de toutes les cosmogonies phéniciennes et babyloniennes que nous ont fait connaître Sanchoniathon, Bérose et Damascius. C'est elle encore que l'on enseignait dans les mystères orphiques. Seulement, chez les Ophites, cette conception se dédouble. Leur idéalisme transforme le procès cosmogonique qu'exprimaient ces mythes païens en un procès purement spirituel. L'abîme primordial devient peu à peu l'absolu, et le monde idéal qui en était sorti devient la première manifestation de l'absolu, le Verbe. D'autre part, le procès cosmogonique, qui embrassait primitivement l'ensemble des êtres, se trouve ainsi limité à la matière, et cette matière, perdant de plus en plus en dignité, finit par ne plus être qu'un principe mauvais qui est en lutte avec l'esprit et dont l'esprit doit triompher. C'est encore chez les Séthiens que nous rencontrons, exprimé le plus clairement, ce dualisme de l'esprit et de la

matière, auquel le gnosticisme n'a jamais pu se soustraire. Il lui est essentiel, parce qu'il marque l'introduction de l'élément spirituel dans le procès du monde.

On peut déduire le rôle du Démiurge du mythe d'Adamas tel que nous venons de l'exposer. Pendant longtemps on n'y a vu que le Dieu de l'Ancien Testament détrôné et défiguré par l'esprit gnostique. Sans doute, par bien des traits, par les noms mêmes qu'il reçoit, le Démiurge nous rappelle Élohim; toutefois, cette conception ne saurait être conservée qu'avec de grands tempéraments. En effet, en étudiant la secte des Séthiens, nous avons reconnu que l'idée du Démiurge n'était pas spécialement gnostique, et qu'elle existait déjà non-seulement dans les cosmogonies orphiques sous la forme de Phanès, mais à Babylone sous la forme de Bel, et à Sidon sous la forme de Chusôros; et cette ressemblance a été rendue encore plus frappante par le serpent qui était un de ses attributs et que nous retrouvons comme son symbole chez les Gnostiques. Le Démiurge était le grand organisateur du chaos; il n'était donc pas distinct d'Adamas, dans le principe. Mais, par suite de la scission opérée par le gnosticisme entre l'esprit et la matière, il devait tomber toujours plus bas avec la matière dont il était le prince et devenir, en tant que créateur, par une singulière contradiction, l'ennemi de l'homme et l'adversaire du principe spirituel avec lequel il était primitivement confondu. C'est ce rôle de créateur qui nous fait comprendre comment on a pu le confondre avec le Dieu de l'Ancien Testament. C'est même à cette confusion qu'il faut rapporter les grands développements que ce mythe a reçu dans la plupart des systèmes gnostiques. Chez les Ophites, l'élément biblique reste dans l'ombre; le travail mythologique lui-même est peu avancé,

et souvent l'on ne distingue qu'avec peine le Démiurge du Cosmos qu'il représente.

Père, Fils, Matière.

Les Éons.

Avec l'idée d'Adamas, nous n'avons pas encore épuisé les premiers principes des Ophites. En effet, à côté de cette trinité de manifestation qui se compose du père, de la mère et du fils, s'en place une autre qui n'est pas moins essentielle à la conception gnostique de l'univers et qui est formée par le père, le fils et la matière. Nous avons vu que la première était la forme sous laquelle l'esprit se représentait l'origine des choses. Chacun de ses termes ne correspond pas à un moment précis dans l'histoire du monde, il n'est que l'expression d'un besoin de la pensée : il faut que l'être sorte de lui-même pour réaliser toute la perfection qui est contenue virtuellement en lui. Cela est vrai du procès cosmogonique aussi bien que du procès de l'esprit. De même que l'esprit indéterminé devient l'esprit parfait ou le Fils, le chaos donne naissance au Cosmos. Dans cette trinité, le père représente l'être en soi, la mère exprime la loi qui l'oblige à sortir de lui-même et à se prendre comme son propre objet, le fils en est la manifestation parfaite. Cette conception n'est pas propre au gnosticisme; il l'avait empruntée à l'antiquité sémitique, et M. de Rougé l'a retrouvée en Égypte sous une forme presque aussi abstraite, sur des monuments de la 18e dynastie : « Le Dieu « s'engendre lui-même, de lui-même et par lui-même. »

Mais les Gnostiques, en transportant leur idéalisme dans le procès cosmogonique, avaient rompu l'unité

du monde. En face du monde de la matière se dressait le monde de l'esprit qui était d'une nature absolument différente. L'univers leur apparaissait donc comme la juxtaposition de deux principes opposés et entre lesquels tout contact était impossible. Toutefois, entre ces deux principes venait s'en placer un troisième. En effet, l'esprit ne reste pas toujours idée pure; il se manifeste, et l'ensemble de ses manifestations forme un nouveau principe, qui tient une place intermédiaire entre l'esprit et la matière. Ce principe est de la même essence que l'esprit absolu, et pourtant il en est distinct, car il est soumis au devenir. Toutefois, le but de cette évolution n'est que la manifestation parfaite de l'absolu, et c'est ce qu'exprime le nom qui sert à le désigner; il est le Fils.

Ainsi, tandis que dans la première trinité nous avions vu le résultat d'une nécessité logique de l'esprit, la seconde triade nous apparaît comme un effort de la pensée philosophique pour s'expliquer la présence de l'esprit au sein de la matière. Seulement, tout ce travail de la pensée part d'une conception dualiste du monde. Nous ne sommes pas, en effet, en présence de trois termes égaux pouvant se ramener à une unité supérieure; le père et le fils sont d'un côté, la matière de l'autre; et si la loi du progrès oblige l'esprit à passer par la matière, la matière elle-même reste en dehors du procès universel.

C'est dans ce double procès de l'esprit et du monde qu'il faut chercher l'explication des Éons. En effet, la notion d'Éon est complexe; elle se compose de deux éléments : l'un emprunté à la mythologie ancienne, l'autre spécialement gnostique. Elle suppose d'abord l'idée de couple. Le procès du monde apparaît en effet à l'esprit oriental comme une succession de moments dont chacun précise davantage l'idée contenue dans celui qui le précède.

Chacun de ces moments contient donc une certaine part de réalité, mais en même temps il renferme des éléments encore indéterminés; c'est cette idée qu'exprime le couple : l'être doit sortir de lui-même pour réaliser toutes les vertus qu'il renferme encore à l'état latent. Cette conception n'est pas nouvelle pour nous. Elle n'est que la répétition à plusieurs étages successifs de l'idée qui avait donné naissance au mythe d'Adamas. Aussi le nom même d'Éon n'est pas spécial aux Gnostiques, et, par son origine, il appartient à la mythologie phénicienne.

Mais l'idée de couple, même d'une série de couples, n'épuise pas encore la notion d'Éon. Dans les cosmogonies, soit phéniciennes, soit chaldéennes, les couples aboutissent à l'homme; chez les Gnostiques, ils s'arrêtent au seuil de la réalité. C'est qu'ils expriment non plus les différentes périodes de l'histoire du monde, mais les différentes phases par lesquelles passe l'Esprit pour arriver à prendre conscience de lui-même. Or, plus l'idéalisme gnostique augmentait l'abîme qui séparait l'esprit de la matière, plus étaient nombreuses les formes qu'il devait revêtir pour arriver jusqu'à elle, mais aussi plus ces formes devenait creuses. Chez Valentin, elles ne répondent plus à des moments réels, elles ne sont plus que les cadres qui renferment des idées abstraites, et, chez ses successeurs, ces noms eux-mêmes perdent leur valeur, et il ne reste plus à leur place que le chiffre qui contient seul toute la réalité. Les systèmes ophites nous font assister à cette transformation. L'émanation de l'esprit s'y trouve, mais réduite à sa plus simple expression. L'Esprit indéterminé engendre le second homme qui se dédouble et donne à son tour naissance à tous les êtres vivants. L'élément gnostique n'est pas encore développé, mais il est déjà sensible. Le Buthos n'est pas la matière

inorganisée, il est la source commune de l'esprit et de la matière; de là cette indécision dont se ressent toute la métaphysique des Pérates. Les Séthiens accentuent encore davantage cette distinction. Chez eux, en effet, nous trouvons deux procès qui s'accomplissent l'un au-dessous de l'autre, le procès de l'esprit en haut, et en bas le procès cosmogonique. Enfin, les Ophites d'Irénée reculent davantage encore l'Esprit indéterminé en plaçant un nouvel intermédiaire entre lui et la matière, et en distinguant le Buthos du premier homme. Mais ils marquent surtout une nouvelle période du gnosticisme par l'introduction du personnage d'Achamoth.

Nous n'aurions proprement pas à parler ici du mythe d'Achamoth, puisqu'il est absent des systèmes qui nous occupent, mais cette absence même nous oblige à le faire, puisqu'on a voulu en tirer un argument contre l'ancienneté des sectes ophites dont nous parle saint Hippolyte. Or, si l'on y regarde bien, le mythe d'Achamoth n'est que la conséquence nécessaire de la scission toujours plus grande opérée par l'idéalisme gnostique entre l'esprit et la matière. En effet, plus on rabaissait la matière et plus il devenait impossible de s'expliquer la présence de l'esprit dans le monde sans une chute; arrivé au dernier des Éons du plérôma, on avait encore un saut énorme à faire pour rejoindre notre terre et toutes les puissances qui la régissent. Et pourtant le gnosticisme devait poursuivre le procès de l'esprit jusque dans la matière où il est enfermé; cet asservissement momentané ne devait être, lui aussi, qu'un des moments par lesquels l'esprit était obligé de passer pour arriver à la parfaite manifestation de toute la perfection qui était contenue virtuellement en lui. C'est cette idée que personnifie Achamoth. Mais elle marque surtout un nouveau pas du gnosti-

cisme, parce que, avec elle, nous voyons l'idée morale se faire une place dans la conception du monde. Ses souffrances sont la conséquence d'une chute réelle qu'elle s'était attirée par son orgueil, en voulant s'élever jusqu'à la connaissance de l'absolu en dehors des lois que lui imposait sa nature. Cette chute nécessite un relèvement et explique l'intervention de Jésus et son œuvre rédemptrice. Toutefois, ce salut reste toujours un salut intellectuel; comme c'était la fausse connaissance qui avait fait tomber Achamoth, c'est la véritable connaissance apportée par Jésus qui sauve, et le salut ne s'applique qu'à la descendance d'Achamoth. A côté de l'idéalisme gnostique, le dualisme persiste et ne trouve une fin que dans la destruction de la matière. Tout ce procès est inconnu aux Ophites des *Philosophoumena;* il se rattache à un autre courant, au courant judéo-alexandrin, et ce n'est qu'en Égypte que les Ophites devaient le rencontrer et s'en emparer.

LES SECTES.

Il résulte de tout ce qui précède que l'on ne saurait placer en tête des systèmes ophites celui dont nous parle Irénée. Nous y trouvons des idées qui appartiennent à un développement postérieur et à une autre branche du gnosticisme. Au contraire, dans les sectes que nous font connaître les *Philosophoumena,* les éléments spécialement gnostiques, ceux qui formeront plus tard la base des grands systèmes qui ont eu leur centre à Alexandrie, à Athènes ou à Rome, sont ou bien totalement absents, ou bien à peine développés. Ce qui y domine, c'est d'une

part un mythe païen, celui d'Adamas, symbolisé par le serpent; de l'autre, une conception dualiste du monde issue de l'idéalisme gnostique.

Mais s'il est facile de ramener ces systèmes à une conception unique, il est plus difficile de les rattacher à une même origine. Nous croyons même que ce serait faire un travail inutile que de chercher la secte qui a donné naissance aux autres, car il n'y en a pas eu. Dans le gnosticisme, l'unité ne se place pas au début; elle réside tout entière dans l'idée qui transformait d'une manière uniforme les mythes qui lui avaient servi de point de départ. A l'origine se placent les mythes avec l'infinie variété de formes dont les revêtait le symbolisme des mystères, et à chacune de ces formes, pour ainsi dire, correspondait une secte spéciale qui formait une petite église. De même que le gnosticisme dans son ensemble, chaque secte en particulier a eu son histoire et a dû subir la loi du développement; et nous serions d'autant plus embarrassé de classer d'une manière rigoureuse les sectes qui nous occupent, que plusieurs d'entre elles, tout en appartenant par la forme sous laquelle elles nous sont parvenues à une époque assez récente, remontaient sans doute beaucoup plus haut.

Pourtant il est peut-être possible d'y retrouver un certain ordre. Un premier fait qui paraît hors de doute, c'est qu'il faut chercher leur berceau en Asie. Leur serpent est le serpent des cosmogonies sémitiques; il est la manifestation sensible du Cosmos, le symbole de l'ordre et de l'harmonie de l'univers; il est non-seulement une divinité, mais une des premières; et l'on ne saurait admettre que cette conception n'est qu'une addition postérieure, car elle est essentielle à leur système; autrement, leur nom même serait inexplicable. Le mythe d'Adamas,

auquel le serpent sert de symbole, est aussi moins éloigné de sa forme primitive que dans les systèmes où nous le retrouvons plus tard en Égypte.

C'est sur ce sol de l'Asie, sans doute en Phrygie, qu'est née et s'est développée la secte des Naasséniens. C'est là, en tout cas, que nous les rencontrons à l'époque de saint Hippolyte. Leurs livres apocryphes, leurs hymnes, la diversité des mythes auxquels ils avaient recours, assignent à leur système, tel que nous l'expose saint Hippolyte, une époque assez récente ; mais ils attestent aussi une secte qui avait déjà devant elle une longue existence. Nous ferons la même remarque au sujet des Pérates ; seulement, ce n'est pas dans l'Asie antérieure qu'il faut les chercher, mais en Mésopotamie ; cela ressort aussi bien du caractère astrologique de leur mythologie, que du nom même de leur prétendu fondateur. Mais il en résulte aussi que l'on ne peut les faire dériver de la même source que les Naasséniens.

Enfin, les Séthiens nous représentent encore une autre variété de la même hérésie. Ce sont eux peut-être qui ont conservé le symbolisme des mythes sur lesquels ils s'appuyaient dans sa plus grande pureté. Leur patrie n'est guère douteuse, quoique saint Hippolyte dise les avoir rencontrés en Égypte. Leur héros, Seth, n'est lui-même que le grand dieu de l'Assyrie. On retrouve, du reste, leurs traces en Asie, dans le pays qui s'étendait entre la mer Morte et l'Euphrate, jusqu'au cinquième et même au sixième siècle.

Ces différentes sectes ne sont d'ailleurs pas toujours restées en Asie. Il est possible que les Séthiens se soient répandus jusqu'en Égypte ; il est même difficile de croire qu'une secte qui a persisté aussi longtemps n'ait pas eu de nombreuses ramifications ; peut-être faut-il en voir

un rameau détaché dans cette petite secte dont saint Épiphane parle à la suite des Nicolaïtes, sans en dire le nom, et qui présente avec les Séthiens de si grandes analogies. Mais, ce qui est possible pour les Séthiens, est certain pour les Naasséniens. Saint Hippolyte lui-même nous apprend qu'ils portaient aussi le nom de Gnostiques. Or, saint Épiphane nous a fait connaître une secte de ce nom qui était répandue également en Asie et en Égypte, et dont le système sert en quelque sorte d'intermédiaire entre celui des Naasséniens et celui des Ophites [1]. Ces hérétiques, au milieu desquels il a vécu, portaient encore d'autres noms; on les appelait aussi : Stratiotiques, Phibionites, Coddiens et Borboriens. Sans doute, sous ces Borboriens il ne faut pas voir autre chose que la secte si connue des Barbéliotes. Mais de tous les renseignements de saint Épiphane, le plus précieux peut-être, c'est qu'il nous apprend que les Ophites se rattachaient, par leur origine, aux Gnostiques; or, les Ophites dont il parle ainsi sont les mêmes que ceux d'Irénée. En effet, ce renseignement confirme le résultat auquel nous étions arrivé par la comparaison des deux systèmes. Les Ophites nous présentent la même secte que les Naasséniens, mais transformée par l'influence de l'école de Valentin. Ainsi, loin de représenter la forme primitive de l'hérésie ophite, ils n'en sont qu'une forme secondaire, et si les doctrines qui formaient

1. Peut-être est-ce à cette secte qu'il faut rattacher un ouvrage récemment découvert, *la Pistis Sophia*. De nombreux indices nous portent à le supposer. Il ne serait même pas impossible que ce manuscrit nous ait conservé les *Parvæ interrogationes Mariæ* que saint Épiphane cite parmi les livres dont faisaient usage les Gnostiques. Toutefois, ce n'est pas ici le lieu de développer les arguments qui militent en faveur de cette hypothèse. Nous nous bornons donc à l'indiquer sans y insister davantage.

le fonds commun des différents systèmes ophites n'en ont pas disparu, elles ont été reléguées au second plan par une conception nouvelle.

Nous sommes loin de cette unité artificielle que l'on croyait pouvoir établir entre les différentes sectes que l'on est convenu de désigner sous le nom d'Ophites. Elles nous apparaissent, en effet, non plus comme les altérations d'un système unique, mais comme autant de modifications d'une même conception cosmogonique transformée par l'idéalisme gnostique ; et cette conception n'est pas celle d'un homme ou d'une secte particulière, c'est la conception qui régnait depuis Byblos et Sidon jusqu'à Hiérapolis d'un côté, et de l'autre jusqu'à Babylone. Parmi ces sectes, une ou deux seulement portaient le nom d'Ophites ; les autres se désignaient par des noms empruntés le plus souvent à un mythe particulier. Et pourtant, en les réunissant sous ce nom, on ne s'était pas trompé de beaucoup, si l'on voulait exprimer par là qu'elles reposaient toutes sur une même doctrine fondamentale.

Mais il nous faut aller encore plus loin. Il est d'autres sectes chez lesquelles nous ne retrouvons pas le serpent, mais qui reproduisent néanmoins la même conception générale, et qu'il nous faut encore classer dans la même catégorie. Le serpent, en effet, n'est qu'un symbole; or, de même que l'œuf du monde ou la matrice manquent dans certaines cosmogonies qui ont cependant un caractère profondément phénicien ou babylonien, de même, chez les Gnostiques, le serpent peut être absent de systèmes qui se rattachent au même courant d'idées que ceux des Ophites. Nous arrivons ainsi à voir dans les Ophites et dans les sectes parentes, non plus quelques hérétiques qui, tout en ayant été très-puissants à une certaine époque, sont toujours

restés en dehors du véritable courant gnostique, mais tout une branche du gnosticisme, qui se partage elle-même en un nombre infini de rameaux; ou plutôt, le gnosticisme nous apparaît comme rattaché par des liens tout autrement intimes au monde oriental, dans lequel il plonge par toutes ses racines.

CONSÉQUENCES POUR LE GNOSTICISME EN GÉNÉRAL.

En voyant la part qu'ont eue les mythes païens dans la formation des doctrines ophites, on arrive à se demander jusqu'à quel point ces hérétiques étaient des Chrétiens. Il est certain que les *Philosophoumena* nous obligent à modifier toute notre manière d'envisager le gnosticisme. On ne peut plus y voir un courant unique qui prit naissance à un certain moment dans le sein du christianisme, y grandit jusqu'à en menacer l'existence, puis s'apaisa et finit par rentrer dans le lit de la pensée chrétienne. Nous sommes forcé de distinguer plusieurs courants parfaitement distincts, ayant eu chacun leur origine et leur développement propres. Ce sont d'un côté les mythes cosmogoniques de l'Orient, d'un autre la mythologie juive, d'un autre encore la philosophie alexandrine.

Parmi ces différents courants, le courant oriental et païen occupe une place beaucoup plus considérable qu'on n'avait pu le soupçonner jusqu'à présent. En effet, les principales idées qui se retrouvent au fond de tous les systèmes gnostiques sont celles que l'on enseignait dans les mystères. C'étaient les mythes d'Adonis et d'Aphroditè, d'Osiris et d'Isis, celui du Démiurge et celui de la

naissance de l'œuf cosmique, qui tous exprimaient une même conception cosmogonique représentée sous une forme sensuelle et souvent immorale. Ces idées avaient passé avec tout l'attirail de leurs symboles dans le gnosticisme; et lorsque les Gnostiques étaient réunis par leurs pratiques superstitieuses autour de l'autel du serpent, on aurait pu se demander si l'on était en présence de chrétiens ou de païens. Eux-mêmes, du reste, faisaient à peine cette distinction, et saint Hippolyte nous apprend que les Naasséniens assistaient aux mystères de la Grande Déesse de Phrygie parce qu'ils y voyaient l'expression la plus complète de leur foi.

On ne doit point s'en étonner, car toute la conception gnostique repose sur le principe même des mystères. C'est aux mystères que les Gnostiques avaient emprunté la grande division qui partageait l'humanité en hommes spirituels, animaux et matériels. Leur notion fondamentale, celle de la Gnose, n'est elle-même que le résultat de cette distinction. La Gnose, était la science supérieure que l'on enseignait dans les mystères et qui était réservée aux initiés. Cette science, les Gnostiques se l'attribuaient en propre et la refusaient à tous les autres, même aux Chrétiens, et voilà pourquoi ils en prenaient le nom. Mais ils n'étaient pas les seuls à se l'attribuer; les Phéniciens, aussi bien que les Assyriens et les Égyptiens, avaient leur Gnose, et l'on ne peut remonter si haut qu'on n'en trouve déjà les traces dans leur religion.

Toutefois, ces mythes ne restaient pas chez les Gnostiques ce qu'ils étaient dans les mystères païens; ils les transformaient par leur idéalisme. Partout, au procès du monde, ils substituaient le procès de l'esprit; en face du monde matériel s'en dressait un autre, le monde spirituel, et leur opposition devait être d'autant plus grande

que l'idée gnostique se dégageait davantage du mythe qui lui avait servi de moule. Il en résultait un dualisme qui n'est pas moins essentiel au gnosticisme que l'idée même de la Gnose. Mais cet idéalisme, pour être spécialement gnostique, n'était pas un élément chrétien; car, s'il s'est développé sous l'influence du christianisme, il suffit, pour l'expliquer, de l'introduction de la philosophie grecque dans la mythologie orientale. Il était même contenu en germe dans l'idée de mystère, et il devait sortir du travail mythologique de l'esprit sur des conceptions qui étaient depuis longtemps dépassées.

Et pourtant le gnosticisme est un phénomène exclusivement chrétien. C'est qu'il n'est pas seulement une mythologie ni une doctrine philosophique, il prétend être une religion. La Gnose n'est pas une connaissance pure, mais une connaissance qui affranchit. On est sauvé par le fait même qu'on la possède. Le salut par la Gnose, voilà donc le principe fondamental du gnosticisme; or, cette idée de salut, c'est au christianisme qu'il l'avait empruntée; aussi, dans tous les systèmes que nous connaissons, c'est la personne de Jésus qui forme le pivot de l'histoire du monde. Mais, d'autre part, le dualisme devait modifier complétement la notion chrétienne du salut. En effet, la matière étant reléguée en dehors du procès universel, le christianisme ne pouvait plus s'adresser qu'aux éléments spirituels disséminés dans le monde, et pour les sauver, il devait les affranchir du joug de la matière, c'est-à-dire les faire arriver à la conscience de leur véritable nature. Pour les Gnostiques, le salut était donc purement intellectuel, il résidait tout entier dans la connaissance de l'ordre suprême. « La « connaissance de Dieu était la perfection accomplie. »

Le christianisme cessait d'être un fait moral pour n'être plus qu'une explication du monde.

Ainsi, le gnosticisme nous apparaît comme un effort pour appliquer le christianisme à l'explication du procès universel. Seulement, les Gnostiques ne pouvaient chercher les termes de ce procès que dans les conceptions qui leur étaient familières. Le cadre seul en était fourni par le christianisme, mais ce cadre lui-même était rempli par les anciennes idées cosmogoniques de l'Orient. Ce sont elles qui forment le vrai fonds du gnosticisme, tandis que le christianisme en disparaît presque entièrement. Il ne se rattache plus par un lien logique et nécessaire à la mythologie des Gnostiques, et il n'occupe que la place qu'on ne peut refuser à un fait historique.

Bunsen a dit, en parlant du christianisme, et on a répété après lui, qu'il fallait traduire le sémitique en japhétique. Cette pensée, juste si l'on n'a en vue que la forme sous laquelle se présentait l'idée chrétienne, cesse de l'être si l'on veut voir dans cette idée elle-même une conception sémitique. En effet, le gnosticisme a été une tentative pour substituer une pensée sémitique à la pensée chrétienne. Or, il n'a pu le faire sans enlever entièrement au christianisme son véritable caractère. « Ce fut, » comme dit Herder dans un langage plein d'un sentiment juste s'il n'est pas rigoureusement exact, « un déluge de l'antique et obscure sagesse qui descendit « de Bactriane jusqu'en Arabie et en Égypte, et envahit « le christianisme, après avoir pris la couleur des diffé- « rents terrains sur lesquels il avait séjourné. » Dans cette lutte de l'esprit ancien contre l'esprit nouveau, le gnosticisme devait succomber, parce qu'il était animé du vieil esprit dualiste, de l'esprit de caste qui était incompatible avec l'esprit chrétien. Ce qui devait être détruit,

ce n'étaient pas seulement les vieux vaisseaux, c'est-à-dire le cadre du judaïsme, mais aussi le vieux vin, c'est-à-dire le Buthos et Adamas et le Demiurge et tous les obstacles que l'on mettait entre Dieu et l'homme. Le christianisme les a anéantis en mettant l'homme directement en rapport avec Dieu, et en plaçant le salut, non dans la Connaissance, mais, comme le disait Marcion, « dans le sentiment de l'âme pardonnée par la libre grâce de Dieu. » Et le nom de ce sentiment nouveau, c'est : la Foi.

Nous résumons dans les thèses suivantes les principales conclusions auxquelles nous a conduit cette étude :

Des quatre sectes que contient le livre V des *Philosophoumena,* une seule, celle de Justin, est entièrement neuve; une autre, celle des Naasséniens, nous était déjà parvenue sous une autre forme; les deux dernières, celles des Pérates et des Séthiens, étaient depuis longtemps mais imparfaitement connues.

La secte de Justin ne se rattache pas au même courant d'idées que les autres. Elle est « un judaïsme transformé en mythologie. »

Les Naasséniens ne sont pas identiques aux Ophites d'Irénée. Ils nous représentent la même hérésie, mais sous une forme plus primitive. Leur secte a pris naissance et s'est développée en Asie.

Les Ophites d'Irénée se sont formés en Asie sous l'influence de l'école de Valentin.

Les Pérates sont nés sur les bords de l'Euphrate. Leur théologie est tout imprégnée d'éléments chaldéens. Leur chef Euphratès est la personnification d'une idée mystique.

Les Séthiens nous ont conservé, sous sa forme la plus complète, le mythe orphique de l'émanation universelle. Leur dieu Seth n'est pas le patriarche biblique, mais sans doute le grand dieu de l'Assyrie, Assur.

Les trois sectes des Naasséniens, des Pérates et des Séthiens reposent sur une même conception cosmogonique, celle d'Adamas, plus ou moins transformée par l'idéalisme gnostique.

Le serpent est le symbole de ce personnage mythologique qui représentait le Cosmos, première émanation du chaos.

Les différentes formes que revêt le serpent chez les Gnostiques proviennent de la fusion de l'idée païenne du serpent avec l'idée biblique.

Ces trois sectes se rattachent elles-mêmes à une grande branche du gnosticisme qu'on pourrait appeler la branche orientale. Elles ne proviennent pas d'une secte unique, mais d'une manière unique d'envisager le procès qui relie Dieu au monde.

Cette manière est celle qui domine dans toutes les religions de l'Asie occidentale, depuis la Phrygie et la Phénicie jusqu'à l'Euphrate.

Il faut distinguer la Gnose du gnosticisme. L'idée d'une Gnose se retrouve dans tous les mystères, le gnosticisme est un phénomène exclusivement chrétien.

Envisagé en soi, le gnosticisme est un effort pour appliquer le christianisme à l'explication du problème universel.

Considéré comme phénomène historique, il a été une invasion dans le christianisme des théories cosmogoniques de l'Orient.

Le principe fondamental du gnosticisme, le salut par la connaissance, est absolument contraire au principe chrétien, le salut par la foi.

TABLE DES MATIÈRES.

Première Partie.

LES OPHITES AVANT LES PHILOSOPHOUMENA.

Deuxième Partie.

LES DOCUMENTS NOUVEAUX DES PHILOSOPHOUMENA.

Troisième Partie.

MODIFICATIONS APPORTÉES A LA CONCEPTION DES OPHITES.

Nancy. — Imp. Berger-Levrault et Cie.

